ICÍAR ALONSO ARAGUÁS, ALBA PÁEZ RODRÍGUEZ
& MARIO SAMANIEGO SASTRE (Eds.)

TRADUCCIÓN Y REPRESENTACIONES DEL CONFLICTO DESDE ESPAÑA Y AMÉRICA
Una perspectiva interdisciplinar



TRADUCCIÓN Y REPRESENTACIONES DEL CONFLICTO DESDE ESPAÑA Y AMÉRICA. UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINAR

ICÍAR ALONSO ARAGUÁS, ALBA PÁEZ RODRÍGUEZ
& MARIO SAMANIEGO SASTRE (Eds.)

TRADUCCIÓN Y REPRESENTACIONES DEL CONFLICTO DESDE ESPAÑA Y AMÉRICA. UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINAR





EDICIONES UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA

AQUILAFUENTE, 209

Motivo de cubierta: Willen y Joan Blaeu, «Europa recens descripta» (1654)
y «Americae nova tabula» (1667), de la *Geographia Blaviana*.
Cortesía de la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca

1ª edición: julio, 2015
ISBN: 978-84-9012-546-5(Impreso) / 978-84-9012-547-2 (PDF)
Depósito legal: S. 307-2015

Ediciones Universidad Católica de Temuco:
ISBN: 978-956-9489-18-1
Av. Alemania 0211, Temuco (Chile)
editorial@uct.cl

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
http://www.eusal.es
eus@usal.es

Realizado en España - Made in Spain

Composición:
Intergraf

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



CEP. Servicio de Bibliotecas

TRADUCCIÓN y representaciones del conflicto desde España y América :
una perspectiva interdisciplinar / Icíar Alonso Araguás, Alba Páez Rodríguez,
Mario Samaniego Sastre.
– 1ª. ed. – Salamanca : Ediciones Universidad de Salamanca ;
[Temuco] : Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015

258 p. – (Aquilafuente ; 209)

Bibliografía

1. Mediación (Lingüística). 2. Traducción e interpretación-Aspecto político

I. Alonso Araguás, Icíar, 1965- II. Páez Rodríguez, Alba
III. Samaniego Sastre, Mario IV. Serie

81'27

81'25:32

Este libro forma parte de la investigación del proyecto titulado «Traducción, medios de comunicación y opinión pública» (FFI2012-35000) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Convocatoria I+D+I 2012).

Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt-regular 1120995, «Traducción e interpretación en el período 1814-1930 como reveladoras de dinámicas de reconocimiento en el contexto fronterizo», dirigido por Gertrudis Payàs.

A su publicación han contribuido también el Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca y el Grupo de Investigación *Alfaqueque*, de la misma Universidad, junto con las siguientes instancias de la Universidad Católica de Temuco (Chile): la Facultad de Ciencias Sociales, su Departamento de Antropología, y el Departamento de Lenguas y Traducción de la Facultad de Artes y Humanidades.

AGRADECIMIENTOS

El grupo de investigación *Alfaqueque* agradece expresamente el valioso apoyo de la *Fundación Academia Europea de Yuste* y de la *Fundación Vivanco*, que han estimulado y favorecido en todo momento sus actividades de internacionalización y difusión de la investigación.

ÍNDICE

PARTE III
REPRESENTACIONES INTERCULTURALES EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

PARTE IV
DINÁMICAS MIGRACIONALES, INTERCULTURALIDAD Y CIUDADANÍA

Traducción y representaciones del conflicto desde España y América. Una perspectiva interdisciplinar

Introducción

Los mapas reproducidos en la cubierta, «Europa recens descripta» y «Americae nova tabula», pertenecen a los ejemplares conservados en la Universidad de Salamanca de las ediciones de Ámsterdam 1654 y 1667 de la *Geographia Blaviana*, obra de los editores y cartógrafos Willem Blaeu (1571-1638) y Joan Blaeu (1596-1673). Se trata de dos bellas representaciones de la cartografía holandesa que nos muestran con gran preciosismo el estado de los conocimientos geográficos sobre Europa y América en la primera mitad del siglo xvii. Son los espacios donde los autores de este volumen sitúan sus reflexiones, ya sea como puntos de partida o de llegada, y nos sirven, por lo tanto, como fuente de inspiración. Los dos mapas se acompañan con ricos elementos decorativos: una hilera superior con viñetas de los nueve enclaves principales en cada continente, y cinco miniaturas en los laterales de cada mapa que muestran la diversidad étnica de cada región, una elocuente representación gráfica de la manera en que los europeos hablábamos de nosotros mismos y construíamos la identidad del Nuevo Mundo, el desorden territorial y la desnudez del indígena americano en contraste con nuestra civilización occidental, ordenada alrededor del urbanismo renacentista y arropada por la vestimenta de la cultura.

Son representaciones imaginadas, narradas y divulgadas por quienes tuvieron el poder de dominar, domesticar y controlar al Otro conforme a las coordenadas del etnocentrismo europeo, y por quienes tuvieron la intención de emplearlas como marcos de comprensión de una alteridad que interroga y, a un tiempo, refuerza la identidad del poder colonial. Son la metáfora viva de la divergencia, experimentada desde modos de relación profundamente asimétricos que están en el origen de los conflictos analizados en este volumen.

Si la narración del conflicto responde a menudo a perspectivas e intereses divergentes, la mediación en el conflicto posee la capacidad virtual de reconocer al Otro (como enemigo, como vasallo, como aliado) en su diversidad lingüística, cultural y religiosa. El conflicto narrado y el conflicto mediado utilizan por igual la representación que es connatural al relato, pero solo en el segundo se establece la distancia

necesaria para reconocer la alteridad en toda su amplitud. Ese es el lugar en el que se instala la traducción, entendida aquí en el sentido más amplio del término como traducción oral y escrita, como forma de mediación interlingüística e intercultural en los conflictos históricos y contemporáneos que son objeto de reflexión en este volumen.

El trabajo que presentamos a continuación tiene dos precedentes inmediatos. El primero de ellos es el encuentro internacional sobre historia de la mediación lingüístico-cultural que tuvo lugar en 2010 en Temuco, el corazón de la Araucanía. Los grupos *Frontera de Lenguas*, de la Universidad Católica de Temuco, y *Alfaqueque*, de la Universidad de Salamanca, reunieron allí a un nutrido grupo de investigadores procedentes de ambos lados del Atlántico y de disciplinas diversas (historia, filosofía, antropología, teología, lingüística y estudios de interpretación) para reflexionar sobre las formas y funciones que adoptaron las prácticas de mediación lingüística en varios conflictos históricos decisivos para nuestros dos continentes. El denominador común que sirvió de bajo continuo al encuentro fueron los usos y espacios de reconocimiento del Otro durante el imperio colonial español y, como consecuencia —pues a ello invitaba también el entorno geopolítico en el que nos encontrábamos—, algunos de los conflictos postcoloniales derivados de aquel, como el aún existente entre la comunidad mapuche y el estado chileno. Los resultados de ese intercambio de perspectivas se recogieron dos años más tarde en el volumen *Mediación Lingüístico-Cultural en tiempos de Guerra: cruce de miradas desde España y América*[1], que fue galardonado con el Premio Doctor Rodolfo Oroz 2013, de la Academia Chilena de la Lengua, a los autores de estudios científicos sobre el idioma. Aquellas discusiones iniciadas en 2010 en la Araucanía continuaron en los años posteriores, enriquecidas gracias al intercambio con otros investigadores de disciplinas científicas concomitantes.

El segundo precedente tuvo lugar en febrero de 2014, cuando la Universidad de Salamanca convocó de nuevo a ambos grupos de investigación para ampliar su reflexión a los conflictos más contemporáneos y a los retos surgidos al calor de la globalización, buscando establecer nuevos puntos de articulación entre las prácticas del presente y las obras de la memoria (Onghena 2014: 63). Este seminario internacional sobre traducción y representación del conflicto recreó el cruce de miradas entre España y América característico del primer encuentro, y mantuvo intacta la convicción inicial de que la mediación lingüística es un objeto de estudio complejo y multifacético, que contribuye a explicar otros fenómenos de transformación sociocultural distintos de la lengua, y que requiere, por eso mismo, ser explorado desde perspectivas diversas y complementarias, es decir, desde la interdisciplinaridad (Payàs/Zavala 2012: 13). Así pues, se decidió ensanchar el foco de estudio para incluir en él una reflexión sobre la traducción y los conflictos en el contexto de la globalización, bajo el título: «Mediación, migraciones e interculturalidad. Perspectivas históricas y contemporáneas desde España y América». A este encuentro se sumó un nuevo grupo de investigadores de la Universidad de Salamanca, el *GIR Traducción, Ideología y Cultura*, y la convocatoria se hizo además extensiva a un amplio abanico de interlocutores procedentes del Norte y del Sur, y de otras

1 Payàs, G. / Zavala, J. M. (eds.) (2012). *Mediación Lingüístico-Cultural en tiempos de Guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

disciplinas como los estudios culturales, la comunicación intercultural, la historia de la ciencia y la historia de la traducción. Se trataba ahora de subrayar el quehacer y la relevancia de los agentes mediadores y de las formas y prácticas de mediación lingüístico-cultural en América y España, en tiempos y espacios condicionados por la diversidad social y cultural, pero sobre todo por relaciones asimétricas de poder y por las dificultades para retomar prácticas mediadoras con capacidad para reconocer las identidades enfrentadas. Los flujos migratorios, las relaciones fronterizas y las dinámicas comunicacionales en situaciones de conflicto fueron los principales ejes de una reflexión de carácter interdisciplinar, donde nuevamente se cruzaron perspectivas históricas y contemporáneas de ambas orillas del Atlántico.

Los resultados de este segundo encuentro, y de los debates y reflexiones posteriores que intercambiaron los participantes, son los que brindamos hoy al lector organizados en torno a cuatro secciones bien diferenciadas. Las dos primeras abordan las relaciones entre la traducción y el conflicto vistas desde el prisma de la historia, y consideran las fronteras geopolíticas como los espacios genuinos donde entraron en liza identidades y alteridades en permanente evolución, el tablero de juego donde se desarrolló desde finales del siglo xv el juego colonial iniciado desde la Península Ibérica.

La primera sección se detiene en los usos e instituciones indígenas del Cono Sur americano que la práctica de la mediación lingüística y cultural convirtió en espacios de reconocimiento del Otro, generando a un tiempo interesantes dinámicas de enfrentamiento, negociación y convivencia en el conflicto. Tras una aproximación general sobre las características del conflicto y sobre el modo en que evoluciona este reconocimiento de la alteridad desde las primeras incursiones coloniales en Chile hasta la declaración de la independencia en el país (Gertrudis Payàs), se analiza el papel de los parlamentos mapuches en el sur de Chile profundizando en sus aspectos antropológicos y etnohistóricos (José Manuel Zavala et al.), y el de algunas figuras mediadoras autóctonas, como los capitanes de amigo, en la frontera sur argentina (Florencia Roulet).

Estas miradas desde el continente americano se completan en la segunda sección con otras visiones de conflictos análogos propuestas desde el otro lado del Atlántico, convirtiendo la Península Ibérica en el trampolín desde el que se proyecta la reflexión. El foco de atención se dirige ahora tanto a las Indias Orientales, en estrecha vinculación con la expansión colonial portuguesa (Isabel Soler y Juan Pimentel), como a las Occidentales, donde se incluyen otros espacios de negociación menos explorados hasta el momento. Se recupera así la temprana experiencia en las fronteras del África atlántica, materializada en la figura del adalid (Marcos Sarmiento), que anticipó en el tiempo algunas de las prácticas mediadoras exportadas luego a territorios americanos, y otras experiencias más tardías, como las exploraciones militares al sur del Pacífico Sur ya en las postrimerías del imperio colonial español (Jesús Baigorri).

Las siguientes secciones tratan de proyectar hacia el presente las prácticas de mediación lingüística y de reconocimiento del Otro que han venido revelando las disciplinas históricas. Los autores articulan su reflexión incorporando los nuevos modos de construir los relatos sobre la identidad y la alteridad en los conflictos contemporáneos, y es aquí donde la crónica documental que sirvió de fuente primordial a los estudios históricos cede el paso a nuevos modos de narración y de representación del conflicto utilizados por los medios de comunicación y, más concretamente,

por las agencias de prensa. El contexto colonial desde el que se narraron esos conflictos históricos da paso ahora a un nuevo marco de interpretación, que conserva aún las cicatrices de las antiguas fronteras pero incorpora elementos propios: la globalización económica y cultural como escenario en el que se desarrollan las situaciones de crisis y los conflictos bélicos contemporáneos. En este nuevo tablero de juego —donde las identidades enfrentadas se construyen también en los medios de comunicación de masas— la traducción, en su sentido más amplio de mediación lingüística y cultural, se convierte en un auténtico reto para las partes enfrentadas, pero también en un medio de manipulación del conflicto y de las opiniones sobre el mismo (DGT 2010: 7). Así lo evidencian las contribuciones de las autoras de la tercera sección, que se aglutinan bajo el título «Representaciones interculturales en los medios de comunicación». En ellas, se hace patente el poder que los medios de comunicación atesoran en la actualidad, donde se revelan como agentes activos y determinantes en la (re)presentación de conflictos internacionales, que (re)construyen para sus audiencias valiéndose del instrumento (o arma) más poderoso que existe: el discurso, y por ende, también la traducción. En estas páginas, los conflictos analizados son de diversa naturaleza. Por un lado, se estudian enfrentamientos de orden político y económico, como el caso de las narrativas opuestas creadas por distintos rotativos españoles y argentinos acerca del caso Repsol-YPF (Alba Páez). Y, por otro, se profundiza en determinadas pugnas en las que lo que está en juego es la identidad, bien de una comunidad cultural, como en el caso de la investigación realizada por Cristina Vidal sobre el doblaje de diversas producciones cinematográficas y televisivas en las que la interculturalidad constituye un tema central; bien de un colectivo profesional, como el de los intérpretes de guerra, cuyas prácticas mediadoras se ven visibilizadas y la fragilidad de su propia identidad agudizada por la actuación de los medios de comunicación (Icíar Alonso).

Las contribuciones de la última sección del texto centran su análisis en los conflictos, dificultades y desafíos que generan el pluralismo, la movilidad e interdependencia como notas características del mundo contemporáneo. Las transformaciones sociales y culturales generadas por los procesos de globalización hacen que la interacción entre unos y otros con sus respectivas cargas de otredad se vuelva en no pocos casos inevitable, produciéndose una *convivencia obligada* a la que como sociedad e individuos estamos poco acostumbrados. Esta situación novedosa, donde la posibilidad de evitar al Otro se torna incierta, donde las fronteras que distinguen y protegen identidades evitando la contaminación entre ellas se desmoronan poco a poco, exige desarrollar aprendizajes y estrategias novedosas para la gestión de una convivencia en plural que reconozca el valor de cada uno de los grupos o interlocutores que participan voluntaria o involuntariamente en las interacciones.

En este nuevo paisaje, las prácticas de traducción concebidas como dinámicas de interacción entre unos y otros, entre lo propio y lo ajeno, adquieren una especial importancia por cuanto estas favorecen no solo la inteligibilidad sino la posibilidad de hacer circular y negociar los distintos marcos de sentido en que se sitúan cada uno de los individuos y grupos en su relación con los otros. Lo que se pretende es explorar el rendimiento utópico de estas prácticas con el objetivo de permitir una ética de la alteridad que sirva de base para animar tanto en un plano cotidiano como normativo las relaciones constituidas por y en la diversidad social y cultural. Cuatro son los ámbitos que se abordan en el marco de estas coordenadas, que son una representativa expresión del novedoso pluralismo contemporáneo: las mediaciones

interculturales en salud en contextos de migración (Francisco Raga); la traducción en sí misma enfrentada a las literaturas híbridas (María López); la formación de espacios de deliberación y negociación para la toma de decisiones sobre asuntos públicos (Mario Samaniego) y la existencia de traducciones al español tradicionales y transculturadas de la obra de Shakespeare en América y España (Juan Jesús Zaro).

Este trabajo se cierra con un epílogo a modo de ensayo (Yolanda Onghena) sobre las movilidades trasnacionales, quizás una de las realidades más emblemáticas y con mayor impacto social, cultural y económico de la globalización, en el que convergen y se repasan los grandes tópicos que han servido y siguen siendo utilizados para comprender y vivenciar la relación con los otros: lo diverso, las mezclas, las fronteras, la interculturalidad y el diálogo son algunas de las temáticas que se analizan. Este epílogo puede ser leído como caja de resonancia de los ecos de muchos de los trabajos que le anteceden en este libro y, en este sentido, puede ser concebido como unidad donde se integran las preocupaciones éticas, sociales y académicas que dan sentido a esta obra colectiva.

El equipo de editores

Bibliografía

(DGT) Dirección General de Traducción, Comisión Europea (2010). *Étude sur la contribution de la traduction à la société multilingüe*. E-book. Disponible en: http://bookshop.europa.eu (última consulta: 15.09.2014).

Onghena, Yolanda (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural.* Barcelona: Gedisa.

PARTE I
TRADUCCIÓN Y CONFLICTO EN LA FRONTERA: MIRADAS DESDE AMÉRICA

Acercamiento a las dinámicas interétnicas hispano-mapuches en el paso de Colonia a República desde la historia disciplinar

GERTRUDIS PAYÀS PUIGARNAU
NEII-Universidad Católica de Temuco;
Grupo Alfaqueque, Universidad de Salamanca

Resumen: En el estudio de la mediación lingüística en el ámbito de las relaciones entre españoles o hispano-criollos y mapuches nos interesa explicar las funciones que desempeñaron la traducción y la interpretación en el periodo que va de la Colonia a la República en Chile y cómo fueron instrumentalizadas en esta coyuntura política. Dentro de este marco, expondré tres ejemplos o casos que selecciono de los resultados de seis años de trabajo interdisciplinar en nuestro grupo de investigación en Temuco (Araucanía, Chile).[1] Como reflexión derivada de este estudio planteo el aporte que puede hacer la historia de la traducción al conocimiento histórico general.

Palabras clave: Chile, frontera araucana, traducción, interpretación, periodo colonial, periodo republicano, etnografía, parlamentos hispano-mapuches.

Abstract: This study of linguistic mediation in the field of the relations between the Spaniards (or Spanish *criollos*) and the Mapuche people aims at explaining the roles played by translation and interpretation in the period between the Spanish colonial rule and the establishment of the Republic of Chile and how they were exploited at that political juncture. In that framework, I will present three examples or cases taken from the results of a six-year interdisciplinary project in our research group in Temuco (Araucania, Chile). As a reflection that emanates from this study, I suggest ideas about the contribution that the history of translation can make to general historical knowledge.

[1] Este trabajo se enmarca en las investigaciones que estamos llevando a cabo en Temuco el equipo Frontera de Lenguas, en el que participamos José Manuel Zavala, antropólogo, Mario Samaniego, filósofo, y Carmen Gloria Garbarini y yo, traductoras. Se financia por medio de los proyectos de investigación Fondecyt-regular 1120995 y 1120857.

Keywords: Chile, Araucanian border, translation, interpretation, colonial Chile, republican Chile, ethnography, Spanish-Mapuche *parlamentos.*

1. Introducción

Visto como capitanía dependiente del virreinato del Perú, Chile fue una especie de frontera militar, si no es que territorio de guerra, durante todo el periodo colonial. La prolongada conquista de esas «tierras asperísimas», como dice un cronista, cuyos habitantes habían logrado poner coto a la expansión Inca, exigió de la monarquía española un gran esfuerzo militar, que implicó mantener un ejército permanente, el único en la historia colonial española.

El territorio de la capitanía de Chile era, en materia de lenguas, bastante homogéneo[2], con una «lengua general», el mapudungun, que tenía variantes intercomprensibles. En la mitad norte y los valles centrales, esta lengua se perdió conforme avanzaba la conquista: las poblaciones fueron dispersadas y sus hombres obligados a desplazarse para sostener el esfuerzo bélico, las haciendas, la minería y otras actividades. Esas zonas centrales se mestizaron y castellanizaron con relativa rapidez, mientras que al sur del río Biobío (a la altura de la actual ciudad de Concepción), convertido en frontera, quedaron los mapuche en situación de autonomía virtual desde fines del XVII hasta la independencia, conservando su organización política y territorial, sus costumbres y su lengua. Fueron las Paces de Quillín, en 1641, las que marcaron el fin de la conquista española y el establecimiento de una frontera protegida por una serie de fuertes en las que estaba acuartelado el ejército. Estas Paces constituyen el inicio de una práctica diplomática que se hizo tradición en la frontera, la de los «parlamentos», grandes asambleas que se celebraban regularmente entre las autoridades españolas y mapuches para refrendar la paz y amistad y negociar condiciones según la contingencia.

Las órdenes religiosas, la jesuita en el periodo colonial, y luego la franciscana, tendrán un papel importante en esta relación entre los españoles y los mapuches. De la labor de estas órdenes saldrán todos los trabajos de gramaticalización y lexicografía de la lengua mapuche, el mapudungun, y la traducción de materia doctrinal. Por las características particulares de la colonización de Chile, esta actividad de lingüística misional estará imbricada con la acción político-militar, unas veces como protagonista y otras con un rol más pasivo, pero siempre presente. Tuvo sobre todo un papel preponderante durante los años en que el jesuita Luis de Valdivia impulsó la estrategia de «Guerra Defensiva» (1605-1626), estrategia que, aunque abortada, se considera iniciadora de la diplomacia hispano-mapuche colonial.

A diferencia de lo que sucedió en los grandes centros coloniales, es decir, en México y Perú, aunque hubo intentos de crear colegios para hijos de caciques en Chile, la dilatada guerra de conquista hizo que estas iniciativas fueran relativamente tardías (el Colegio de Naturales de Chillán fue creado en 1697), y estuvieran más vinculadas a la evangelización que a la instrucción de los indígenas. De ahí que no encontremos intelectuales mestizos ni indígenas en toda la historia colonial chilena y, si los hubo, la escasez de papel, la falta de imprenta (que no llegó sino en la

[2] No considero aquí las lenguas andinas (quechua, aymara, atacameño) de lo que es el extremo norte, marcado por la influencia inca, y tampoco considero las lenguas magallánicas, con las que hubo poco contacto formal en el periodo colonial.

segunda década de 1800) y los avatares de la historia impidieron que sus producciones hayan llegado hasta nosotros[3]. La situación de conflicto permanente, la relativa autonomía de los mapuche y el hecho de que no hayan adoptado en forma general ni el castellano ni la escritura caracterizaron esta colonización de frontera, militar, masculina y con escasa cultura material.

Los franciscanos reemplazaron a los jesuitas después de su expulsión y tuvieron también un importante rol político en el paso de Colonia a República y en la forzada incorporación de la población mapuche a la nación chilena en el siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Las guerras de la independencia y la derrota española convulsionaron la sociedad mapuche, que había prosperado económicamente y se había expandido en el último periodo colonial. La derrota española de 1821 no fue definitiva, y el apoyo de los mapuches leales a los más de dos siglos de pactos parlamentarios prolongó los enfrentamientos, agravados ahora por una guerra civil entre mapuches regalistas y mapuches republicanos. Terminada formalmente la contienda, quedaron todavía fuertes núcleos de resistencia mapuche a la República que fueron hostigados implacablemente, máxime que la dificultad de «pacificarlos» se veía como afrenta a la dignidad nacional. En las tribunas políticas de la capital se debatía entonces la situación y la conveniencia del uso de la fuerza para erradicar al indígena que impedía el avance de la civilización y el progreso. Se impuso esta, y a fines del XIX fueron definitivamente derrotados y sus tierras incorporadas a la nación: una nueva colonización, esta vez justificada por la ideología liberal y alimentada por otros intereses económicos, los de la expansión del capital. La República consolidará cada uno de esos avances territoriales firmando con los caciques derrotados pactos de sumisión a los que llamará todavía «parlamentos» e, incapaz de resolver por sus medios el problema de la asimilación cultural de las poblaciones mapuches supervivientes, lo encargará a la orden franciscana (recoletos españoles primero y capuchinos italianos y alemanes después). Así es como algunos miembros jóvenes de las familias mapuches se castellanizan en las escuelas religiosas y después los encontramos ejerciendo de intérpretes en los juzgados de las primeras ciudades. Mientras, desde los círculos intelectuales en Santiago y en los primeros colegios públicos de la Araucanía, algunos estudiosos empiezan a describir y estudiar científicamente la cultura y la lengua mapuche, que se considera destinada a la extinción.

Muy someramente este es el contexto del que pretendo mostrar en síntesis tres casos que considero reveladores del estado de la relación interétnica y que, en esta medida, creo, pueden contribuir al conocimiento histórico del periodo.

2. Tres casos de estudio

Caso 1: «Parlamento» y su equivalente en mapudungun en el periodo colonial y republicano[4]

[3] Se conoce alguna correspondencia de caciques en castellano, pero no de mano suya sino de escribanos, posiblemente españoles cautivos o desertores.

[4] Para un análisis más exhaustivo de este caso, ver Payàs, Zavala y Curivil (2014).

En Chile se conoce exclusivamente con el nombre de parlamentos a las reuniones que españoles y mapuches celebraron a lo largo del periodo colonial para pactar las condiciones de su relación (aunque hoy se hable de parlamentarios, las instancias del poder legislativo son las cámaras de senadores y diputados). En los últimos años, y desde que la historiografía destacó la importante función reguladora que tuvo esta institución en la Colonia (Zavala 2000), la palabra ha sido evocada una y otra vez por los partidarios de un diálogo que permita resolver las reivindicaciones territoriales que todavía enfrentan a mapuches con descendientes de colonos. El parlamento colonial está, por lo tanto, impreso en la memoria colectiva como espacio de negociación ideal.

En vista de todo ello, y de la importancia histórica real de estas reuniones, nos hemos planteado cuándo y en qué circunstancias ingresa la palabra al castellano de Chile y cómo es que se construye su equivalencia en mapudungun. Además del interés que esto pueda tener para una historiografía lingüística, nos motiva indagar en la inteligibilidad mutua del evento, saber qué entendían los españoles y qué entendían los mapuches por esa instancia de negociación a la que periódicamente se comprometían, y cómo es que de las posibles equivalencias se llega a imponer la de «parlamento», concepto de reunión política que no existía en España. Luego, y en vista de que, nominalmente, el parlamento subsistió al paso de Colonia a República, nos preguntamos si este vuelco impactó en el uso del término, su inteligibilidad para las partes, y su equivalencia en mapudungun.

En primer lugar, hay que decir que desde el s. XVI se reconoce plenamente que los mapuche tenían la costumbre de tratar los asuntos en asambleas muy formalizadas, que se conocían con el nombre de *coyagtun* (*coyag* era el modo de discurso formal que se empleaba, y *coyagtun* la instancia misma)[5]. En el acta de una de las primeras reuniones, en 1593, encontramos por primera vez la mención de que los mapuche hacen «sus parlamentos», en el sentido de que se reúnen para deliberar y estas deliberaciones o parlamentos son extensos, muy formales, con largos discursos en un lenguaje, estilo y entonación particulares (de ahí que la palabra parlamento se haya empleado para denominar tanto las reuniones como los discursos). En 1605, como apéndice al acta de las negociaciones llevadas a cabo en Concepción y otras plazas a instancias del jesuita Luis de Valdivia, figura una especie de memorándum, posiblemente de su propia mano[6], donde se indica el nombre que los mapuche dan a ese tipo de reunión política (*coyagtun*) seguido de la analogía «que es como en Francia el parlamento». Con este símil, que no parece nada ingenuo, Valdivia sugiere al más alto nivel político del lado español una equivalencia noble para estas asambleas. Por medio de la traducción se homologa entonces la práctica autóctona con una práctica no española, es decir no asimilable a nada propio (lo que la pone a salvo de discusiones siempre delicadas), sino extranjera; y no bárbara sino noble, con lo cual, al menos en principio,

5 En *La Araucana* (1569), Ercilla alaba a lo largo de varias octavas la forma en que hacen esos «concilios», y Góngora Marmolejo las menciona como «juntas a su usanza». Pineda y Bascuñán (1673) hablará de sus *cojau* como «juntas de guerra», y el cronista jesuita Rosales dedicará un capítulo a «Del modo en que celebran sus paces» (1674).

6 *Memoria como se an de entender las provisiones de los indios de Chile y algunos tratos particulares que entre ellos tienen.* A. N. H. Ch., MVM, vol. 279, f.47 (el subrayado es nuestro). El documento en sí es apócrifo, pero existen razones plausibles para atribuirlo a Luis de Valdivia. Para un análisis del papel de Luis de Valdivia en Chile, ver Payàs, Samaniego y Zavala (2012).

es digna de respeto. Los mapuche pueden ser entonces una potencia extranjera, como las europeas, que al igual que ellas posee instancias de deliberación con sus protocolos y formalidades, dotadas de representatividad y legitimidad.

Una vez dicho que lo que hacen los mapuche es como el parlamento francés, es posible adoptar esa práctica para instaurar negociaciones con ellos. Así, pues, en 1617 Luis de Valdivia, en una carta-informe al Padre General Vitelleschi en Roma, anuncia textualmente haber convocado a un parlamento (Díaz Blanco 2011). Los caciques acuden al llamado del jesuita, y de ahí en adelante los españoles llamarán parlamento a sus reuniones con los mapuche, mientras que estos parecen no haber adoptado la palabra española. En efecto, si nos fiamos de las fuentes bilingües del periodo colonial, los mapuche seguirán refiriéndose a los parlamentos como *coyag*, lo cual puede interpretarse como que no aportaban novedad a las prácticas autóctonas y que, en esencia, consideraban las reuniones con los españoles como una extensión de su propia práctica, que se enriquecía con nuevos objetos y rituales.

Para la correspondencia del ejército de la frontera con la metrópolis, sin duda hablar de parlamento producía réditos políticos. Los tratados con los mapuche podían verse como homólogos de los que se celebraban con la puerta de Argel, por ejemplo[7].

Los jesuitas gramáticos, primeros peritos en la lengua mapudungun: Luis de Valdivia (1606), Andrés Febrés(1765) y Bernardo de Havestadt (1777), fijarán esta equivalencia léxica en sus vocabularios bilingües y darán ejemplos que ilustran el reconocimiento español de la práctica mapuche. Parece fuera de duda que a partir del siglo XVII, el evento mismo fue reconocido y nombrado en las dos lenguas: en castellano se le llamó parlamento y en mapudungun, *coyag*, como traducción una palabra de la otra. El hecho de que ninguna de las dos lenguas haya hecho suya la palabra de la otra para esta institución crucial en la política fronteriza nos parece muy significativo, pues haber adoptado la denominación ajena podría haber significado una cesión de soberanía. Amparándonos en las actas mismas de las reuniones podemos afirmar entonces que cada colectivo mantuvo una representación propia de la institución, hasta cierto punto distinta de la contraparte, que le permitió no ceder terreno político y que robusteció las jerarquías de ambas partes ante sus respectivos representados o autoridades[8].

Esta distinción es observable en la composición, organización y secuenciación interna de las partes del parlamento, donde se puede desglosar de manera precisa una sección hispano-mapuche, que correspondería al parlamento como concepto bicultural o interétnico, distinguible de otra sección propiamente mapuche o intraétnica: un *coyag*, en el que se desarrollan las deliberaciones internas fuera de la vista o a distancia de la contraparte española. Esta distinción ha de haber permitido que la parte mapuche, en particular, entendiera que era convocada a una reunión con los españoles dentro de la cual tenía cabida su propio *coyag*. Así, pues, la inteligibilidad mutua del concepto y la traducción lingüística de un concepto por el otro no pasó por forjar un término equidistante, ni por adoptar el término ajeno sino por mantener una diferenciación que, como hemos dicho, potenció sin duda las posibilidades

[7] De hecho, el primero de ellos, de 1641, figura en la *Colección de los Tratados de Paz*, de José Antonio de Abreu, de 1746.

[8] Desde el punto de vista de la traducción lo hemos analizado en Payàs, Curivil y Quidel (2012).

políticas de cada una de las partes por separado (considerando que ambas tenían que conservar su dignidad y justificar ante sus respectivos súbditos las concesiones que estaban haciendo a la contraparte).

La mediación lingüística oral, o sea la interpretación castellano-mapudungun-castellano, imprescindible en la celebración de los parlamentos, y muy desarrollada en cuanto a cargos y funciones, contribuyó entonces, por medio de esta traducción no asimiladora, a mantener a la vez unidos y separados los dos colectivos. El hecho de que los acuerdos no se firmaran sino que se concertaran de palabra, obligaba a su periódica ratificación, con lo cual la institución del parlamento se convirtió, como lo afirma Zavala (2000), en auténtico eje articulador de las relaciones fronterizas[9].

En República, el estado chileno aprovechará la larga práctica de los parlamentos, con su denominación, para ir consolidando la ocupación del territorio antes autónomo. Ya no serán las solemnidades de carácter diplomático por las que se confirmaba la paz y amistad entre dos partes que se reconocían autónomas y soberanas, sino reuniones parciales, con unos grupos a espaldas de otros, para pactar la cesión de terrenos para la construcción de pueblos o fuertes. La documentación de estas reuniones se limita a consignar lo pactado, a diferencia de las actas de los parlamentos coloniales, ricas en detalles y formulismos.

La palabra parlamento se sigue empleando del lado español, como decimos, oportunísticamente, pero en fuentes bilingües del periodo, que son sobre todo relatos recogidos por los primeros etnógrafos, a fines del XIX, aunque proliferan las referencias a tratativas y negociaciones con el ejército chileno, su equivalente *coyag* ha desaparecido y ha sido reemplazado por la palabra que designa una reunión común: *trawun*. Es posible entonces que en lo que los hispano-chilenos todavía insisten en llamar parlamento los mapuche ya no hayan reconocido su tradicional *coyag*, y que hayan abandonado esa acepción de la palabra (conservaron en algunas regiones solo la acepción de discurso).

Caso 2: Los intérpretes y la mediación oral en Colonia y República

La relación política hispano-mapuche que se estableció a raíz de la conquista fallida fue muy intensa, pero no llevó a una imposición del castellano sino que se desarrolló en ambas lenguas, oralmente, mediante intérpretes. La práctica de los parlamentos, que supuso un esfuerzo de diplomacia e inteligencia militar no solo en el evento mismo sino entre uno y otro parlamento, exigió efectivamente un importante despliegue de mediadores. Con funciones a veces coincidentes, el intérprete de la lengua general (más comúnmente conocido como «lengua general»), el capitán de

9 Se ha vuelto lugar común afirmar que para los mapuche la escritura no tenía valor alguno, y que por eso los parlamentos no se tradujeron al mapudungun. Es necesaria una apreciación mucho más matizada de la cuestión del aparente rechazo de la escritura por la parte mapuche, que tome en cuenta por ejemplo que en general la práctica diplomática es eminentemente oral, y que en toda relación de este tipo intervienen también consideraciones de orden pragmático-políticas. Sin ir más lejos, una traducción hubiera alargado y complejizado sin duda los tratos, pues traducir y validar documentos diplomáticos no se improvisa. El acuerdo hispanoargelino de 1786, por citar un pacto contemporáneo de los parlamentos hispanomapuches del último periodo colonial, con un articulado por demás similar, se complicó y tuvo consecuencias funestas por la impericia de los traductores.

indios amigos (o capitán de amigos), el teniente de amigos y el comisario de naciones, servían de operadores lingüísticos, culturales y políticos.

Las condiciones de la frontera hispano-mapuche dieron visibilidad a la mediación lingüística en la documentación ligada al quehacer político. Efectivamente, tenemos una rica documentación en castellano, como informes de campañas y actas de negociaciones, que nos permiten comprender con bastante certeza los pormenores de estos contactos, reuniones y negociaciones que se desarrollaron por medio de intérpretes.

Una de las primeras fuentes es el informe del militar veterano de las guerras de Flandes, Alonso González de Nájera (1614), en el que propone un plan para acabar con la costosa y poco fructífera guerra de conquista. Este informe contiene un capítulo titulado: «Con cuánto engaño administran su oficio los farautes que sustenta asalariados nuestra gente de guerra» en el que acusa la dependencia que ya en la primera década de 1600 se había hecho palmaria del ejército respecto de los farautes o intérpretes. Nájera recita un rosario de casos con los que alega la falsedad y duplicidad de los mediadores (amén de su incompetencia, codicia, etc.) sobre todo, según dice, tratándose de mediadores mestizos. Al margen de si las anécdotas son fidedignas o no, la argumentación es interesante: como la relación entre el ejército y los mapuche pasa por los intérpretes militares, y estos tienen intereses creados en la guerra, que les proporciona poder y ventajas de todo orden, su actuación no es parcial a la causa española, sino que se parece más bien a la de un agente doble. Se hacen indispensables para unos y otros y, por eso, dice Nájera, es en parte culpa suya que no se logre acabar la conquista. Concluye diciendo que con la estrategia de guerra frontal que propone, no tendrán cabida los intérpretes y se podrá aplastar al enemigo sin estorbo:

> Pero una de las mejores calidades que juzgo ha de tener el nuevo estilo de hacer esta guerra, es que no ha de haber necesidad de intérpretes a quien se dé sueldo (para que engañen) como a estos se les ha dado; pues como quiera que no ha de ser guerra de ruegos ni contemplaciones, cualquier pajecillo podrá servir de lengua a los gobernadores, o el primer soldado que se hallare a mano de los muchos que entienden la lengua en aquella tierra, de manera que ninguno ha de saber que se ha de tener particular necesidad dél para tal oficio (1866 [1614]:155).

Es interesante la asociación que hace entre una guerra de conquista y una guerra «de ruegos y contemplaciones», ya que efectivamente para conquistar no se requieren mediadores, imprescindibles en cambio tratándose de buscar acuerdos.

Forma parte de las consecuencias del uso de intérpretes el hecho de que, independientemente de su labor lingüística, introducen perturbaciones en la relación. El intérprete en una relación diádica introduce un tercer polo que hay que aprender a manejar, sobre todo para que no se afilie a la contraparte. Funciona, entonces, como distractor de los objetivos de la negociación, y esta función imprevista puede servir de vía de liberación de tensiones, pues el mediador se presta fácilmente de chivo expiatorio cuando las partes experimentan situaciones de *impasse* en el trato. De esta forma, puede decirse que en situación de conflicto, su accionar puede servir tanto para comunicar como para administrar unas distancias que en el caso mapuche impidieron sin duda más violencia y ayudaron a crear condiciones para la supervivencia y desarrollo de este colectivo. De hecho, gracias al estado de las relaciones con los españoles, para fines del XVIII gozaba de una autonomía y una

salud económica relativamente envidiables en comparación con otras poblaciones autóctonas americanas.

La importancia y la formalización del uso de intérpretes se deducen sin dificultad de toda una serie de documentos, como son la carta por la que el virrey faculta al jesuita Luis de Valdivia en 1612 para nombrarlos y removerlos[10], o las actas de los parlamentos en que consta como primera actividad su toma de juramento, y las fórmulas relativas al control que sobre ellos se ejercía:

> … mandó su señoria que en su presencia y la de todo el congreso se les tomase juramento al Comisario de naciones Don Juan Rey, y al Lengua General Don Juan Antonio Martinez que lo hicieron en la forma acostumbrada bajo el qual prometieron decir verdad y traducir fielmente quanto el señor Comisionado propusiere a los yndios y estos respondieren con lo demas que adelantasen y produjesen, e inmediatamente previno al Doctor Don Alonso Elgueta Capellan del Cuerpo de Dragones del real Exercito, y exortò a los demas eclesiasticos versados e inteligentes en el ydioma obserbasen y adbirtiesen a su Señoria si los precitados traductores proponian y bolbian fielmente las respuestas. (*Acta del Parlamento de Lonquilmo*, 1783-84: ff.2-3 v)

En todas las actas de parlamentos figuran fórmulas similares, lo que nos ha permitido rastrear la participación de determinados intérpretes en estos eventos, y elaborar algunos perfiles personales y profesionales. Asimismo, cosa notable en vista de los escasos registros, hemos encontrado testimonios elocuentes en cuanto a dificultades que tenían los propios intérpretes en su relación con sus mandantes. En el contexto de la campaña de desprestigio que se lanzó contra la política de Guerra Defensiva en 1612, los intérpretes que habían acompañado al jesuita Luis de Valdivia en sus reuniones con los dirigentes mapuches declaran en su contra acusándolo de amenazas, de que no les dejaba interpretar con veracidad, de que instruía secretamente a los mapuche sobre lo que debían decir en las reuniones para que constara en las actas, y otras faltas a la probidad. Francisco Fris, uno de los tres intérpretes declarantes, dice:

> ansi mismo porque yo, como tal lengua general, ynterpretaba y declaraba las cosas que los dichos yndios desian con fidelidad sin encubrir nada, me dijo el padre Valdivia que no me arrojase a decirlas tan claras y que mirase que mas valia un bonete de quatro picos que [lo que] los governadores podian hacer, y si no que mirase lo que por mi avian hecho al cabo de quarenta años de servicios, y yo le respondí padre la verdad se a de desir y para heso lo he jurado, y asi le pesaba y no queria que se dijese lo que sonaba mal… («Declaración que hicieron los intérpretes…» 1612: f. 128. La puntuación se ha modificado ligeramente para facilitar la lectura)

La casuística que hemos extraído de la documentación es rica y permite comprender más que el funcionamiento técnico de la mediación: es toda la dinámica de pesos y contrapesos políticos, así como las representaciones del poder propio y ajeno lo que está codificado en ese funcionamiento.

[10] «Y para que mexor se pueda conseguir es necesario que haya lenguas e intérpretes de quien se tenga satisfacción y por quien el dicho Padre Luis de Valdivia pueda embiar los recados convenientes a los dichos indios, le doy poder y facultad para que pueda nombrar los dichos intérpretes todas las veces que fueren menester y los remover y quitar». (*Provisión del Marqués de Montes Claros*, 29 de marzo de 1612, en Rosales 1877 [1674], vol. II, p. 532).

El paso de Colonia a República, con la consecuente desaparición de la frontera como zona de transacciones y contactos y la pérdida de la autonomía mapuche, significó también un cambio en las prácticas de mediación lingüística. Por una parte, la creación de ciudades, con sus estructuras administrativas y judiciales, trasladó las zonas de contacto a esos ámbitos, donde encontramos ahora a intérpretes ejerciendo en los juzgados. La sociedad rural mapuche mantiene sus estructuras tradicionales de poder y, en sus tratos con las instituciones republicanas, reivindica ayudas y privilegios. Conservan la soberanía lingüística, y sus autoridades, conociendo las ventajas que les proporciona el uso de los mediadores lingüísticos en esos tratos, mantendrán ese uso siempre que les sea posible, como lo atestigua en 1849 el capuchino Angel Virgilio de Lonigo, primer prefecto de la orden, que recibe en Santiago a un grupo de dirigentes que acuden a realizar diligencias a la capital:

> Mientras tanto llegaron a Santiago algunos indígenas de nuestra misión de Valdivia acompañados de su intérprete respectivo, según su costumbre, aunque saben todos la lengua española. Procuré ayudarlos en sus diligencias, y ellos agradecidos a mis servicios, no teniendo otra cosa que darme, me cedieron su intérprete que era lo que yo necesitaba para introducirme en la Araucanía. Este intérprete quedó alojado en casa del señor Arzobispo donde aprendió a leer y escribir, y la doctrina cristiana, se confesó, recibió la confirmación y lleno de celo por la conversión de los infieles, esperaba el momento para poder partir conmigo a la Araucanía (cit. en Pamplona 1911: 98).

Varios aspectos son destacables en esta cita: desde luego el hecho de que el intérprete no sepa leer ni escribir, y que como individuo de servicio tenga restringida su libertad de acción y pueda ser cedido como parte de pago. Sin embargo, lo principal es el hecho de que se haya vuelto costumbre que el intérprete sirva en funciones extralingüísticas, lo que parece indicar que la parte mapuche percibió ventajas políticas en ello. Este uso político de los mediadores será vigente hasta fechas muy recientes, como lo leemos en el relato del padre Pamplona, publicado en 1911:

> Hay que tener en cuenta además la rigurosa etiqueta que guardan estos salvajes con todo extranjero, a quien jamás hablan sin intérprete, aunque conozcan perfectamente su lengua, lo cual obliga al misionero a servirse de tercera persona para comunicarse a los caciques, con quienes forzosamente ha de tratar, antes de establecer una Misión, so pena de trabajar en vano. Miran también con soberano desdén a quien se presenta ante ellos con pobre y humilde vestimenta y con aspecto abatido y despreciable, y para que el capuchino no les cause esta repulsión, es necesario un continente digno, y guardar con ellos finas maneras ajustándose minuciosamente a sus pueriles etiquetas, presentándose siempre acompañado de los que, desde antiguo, se llaman capitanes de amigos, es decir, un ayudante o intérprete, que sirva de ministro entre las tribus y el padre. (…) Todo esto suponía gastos mucho más subidos que lo que alcanzaba la subvención convenida con el Gobierno, pues no hay capitán de amigos, ni intérprete ni vigilante, que forzosamente necesita tener el misionero por los campos para que le dé cuenta de lo que ocurra, que sirvan de balde. Hay que remunerarlos, regalarlos y alimentarlos, pues son indolentes en sumo grado (Pamplona 1911: 82-83).

Volvemos, pues, a escuchar las quejas contra los intérpretes y mediadores, trescientos años después. Ha habido una guerra de independencia y otra guerra para liquidar la autonomía mapuche y, aun entonces, derrotados, los mapuche defienden su soberanía lingüística, y obligan a la contraparte a usar y pagar mediadores para relacionarse con ellos. Cargos que debieron haber desaparecido con la desaparición

del ejército español y el advenimiento de la República, como los de capitán de indios amigos, persisten hasta entrado el siglo xx.

Caso 3: La traducción etnográfica y autoetnográfica

Aunque la lengua mapuche fue pronto alfabetizada y gramaticalizada, y en este sentido no hay casi diferencia temporal con lo que ocurrió en otros lugares de América, entre la primera y la segunda gramática y vocabulario transcurrieron casi ciento cincuenta años[11], y otro siglo y medio hasta la publicación de las terceras. Las circunstancias particulares de Chile que hemos descrito, la falta de imprenta, la autonomía mapuche y el hecho de que la instrucción en letras no haya penetrado en territorio mapuche hicieron que, a diferencia de lo que sucedió en el Perú o el México coloniales, no hubiera en el Chile de la misma época indígenas o mestizos que escribieran sobre su pasado. No hay, pues, relato autoetnográfico como los de Guaman Poma en Perú o de Tezozómoc en México. De hecho, no hay textos escritos directamente en mapudungun que no sean de evangelización hasta fines del siglo xix, y ningún mapuche tomará la pluma para escribir por su cuenta y publicar en su lengua hasta comienzos del s. xx[12].

Entre fines del s. xix y comienzos del xx se genera la primera producción de materiales bilingües no directamente ligados a la evangelización, obra de algunos intelectuales no mapuches que se interesan por esta cultura que se considera casi extinta o en riesgo de extinción, y que elaboran compilaciones de textos destinadas a dar a conocer la lengua y costumbres autóctonas. Estas etnografías obedecen explícitamente a la preocupación de la República por lo que se considera la civilización y el progreso material y moral de los sectores atrasados de su población, y responden a la necesidad de lograr la explotación de los recursos naturales en territorios indígenas y el ordenamiento administrativo de la nación. Conforme al pensamiento del evolucionismo en boga, la cultura mapuche se considera primitiva en la escala de la civilización, y se debate en las tribunas políticas el futuro de los araucanos. Los progresos de la ingeniería de caminos y ferrocarriles, con el apoyo del ejército, abren sus territorios a la explotación de colonos venidos del norte del país y del extranjero, a instancias del propio gobierno chileno, que crea un Ministerio de Colonización para el caso.

En ese contexto político, social e intelectual surgen los trabajos sobre la lengua y cultura mapuches del lingüista alemán Rodolfo Lenz (Halle 1863-Santiago 1938), el profesor normalista Tomás Guevara (Temuco 1865-1935) y otros, realizados en colaboración con informantes, traductores o intérpretes mapuches. Todos estos trabajos, que reúnen estudios lingüísticos varios, estudios de historiografía local y, en particular, la compilación y traducción de tradiciones orales y relatos de historias de vida, se publicaron y circularon en medios académicos e intelectuales o religiosos.

[11] Las primeras obras gramaticales son todas jesuíticas: la primera, de Luis de Valdivia, es de 1605, la segunda, de Andres Febres, es de 1765. De menos impacto fue la de Bernardo de Havestadt, escrita en latín y publicada en 1777 en Alemania. Las de los franciscanos Félix de Augusta y Ernesto de Moesbach son de principios del s. xx.

[12] Aunque sí hay correspondencia de caciques mapuches en castellano, que sus secretarios traducían. Véase en particular Pavez (2008).

Rodolfo Lenz, que llegó a Chile en 1890 para trabajar en el recientemente fundado Instituto Pedagógico, es la figura que se impone. Su obra principal es de carácter lingüístico y filológico sobre el castellano de Chile, pero además será el iniciador de los estudios científicos de la lengua mapuche (*Estudios Araucanos,* 1895-97). Su opinión es respetada en todos los ámbitos y, como tal, suele prologar las publicaciones de los otros araucanistas, que tienen menos formación académica y que, a diferencia de él, que tiene su asiento en la capital, viven y trabajan en la Araucanía.

El procedimiento que siguen todos ellos para la compilación, edición y traducción de relatos orales es similar. Se solicitan y recogen relatos orales de informantes autóctonos, se los formaliza como narraciones en mapudungun escrito y se traducen al castellano. Aunque el texto en mapudungun se presente como producto auténtico de la autoría del informante, de hecho es el etnógrafo quien controla el producto final. Esta textualización, en la que el informante posiblemente participa poco, implica un proceso de selección y organización de los temas así como la determinación de la forma definitiva en que se presentarán. Este hecho es muy importante para nuestros estudios de traducción, pues introduce una categoría de textos a la cual no se aplican estrictamente hablando los paradigmas tradicionales: son los etnógrafos quienes elaboran los originales y las traducciones, aunque en ambos textos intervengan hablantes mapuches, y ambos textos tienen, en definitiva, como lector final al propio etnógrafo y su círculo intelectual. No se puede distinguir, en el sentido que solemos comprender en los estudios de traducción, entre autor y traductor, ni entre cultura fuente y meta. Son escritos elaborados en condiciones controladas, que no coinciden con las condiciones de una operación real, *in vivo.* Están formateados según los objetivos del etnógrafo, y en este sentido el proceso y sus características no son distintos del caso de la traducción misional, hecha para los fines de evangelización y para los propios misioneros (nunca para los indígenas).

Los relatos etnográficos publicados por estos estudiosos no indígenas en el XIX tienen como destinatario los propios medios intelectuales o estudiosos de los que surgen, e incluso medios políticos o de la administración. La finalidad declarada de estos estudios es lograr un acercamiento que satisfaga la curiosidad científica y que contribuya a las metas del progreso de la nación aportando datos científicamente validados sobre la lengua, la psicología y la cultura autóctonas. El modelo para ello es Rodolfo Lenz, y las estrategias de traducción necesarias para la validación de los relatos obtenidos de los informantes son las filológicas, que él introduce, a saber:

1) traducción al pie de la letra, en colocación interlineal, para evidenciar las estructuras lingüísticas de la lengua autóctona más que el sentido de los enunciados. Unas veces la traducción se presenta sola, y otras acompañada de una traducción literal como glosa a pie de página. El uso de la traducción filológica, que proviene de los estudios clásicos y se empleó habitualmente para el conocimiento de las demás lenguas, tiene la ventaja de revelar las estructuras sintácticas, pero genera un indudable efecto ideológico, pues en condiciones de desigualdad política refuerza las asimetrías y establece implícitamente una jerarquía en la que la lengua ajena aparece como inferior, incompleta o carente de capacidad expresiva. La traducción literal al pie que añade Lenz corrige hasta cierto punto este efecto ideológico, sin llegar a sugerir más que la posibilidad de decir correctamente lo que en la versión interlineal se lee como incorrecto.

2) traducción literal, en columna paralela. Lenz emplea la columna paralela para la traducción de relatos más completos, cuando el interés radica no tanto en la lengua en sí como en el contenido cultural de la narración. La estrategia de traducción sigue siendo la literal, es decir, aquella que sin hacer excesiva fuerza a la lengua, permite comprender el mensaje original. El registro de lenguaje que produce es torpe, sin recursos ni relieves estilísticos, apenas idiomático.

Estas estrategias de traducción obedecen en Lenz a una ideología que se sustenta en el evolucionismo y que determina, en definitiva, la imposibilidad de que la lengua autóctona pueda elevarse a las alturas de la abstracción conceptual o que tenga la capacidad estilística de una lengua literaria. Ahora bien, lo curioso es que Lenz expone esta ideología como reacción a las traducciones que emprende por su cuenta uno de los informantes mapuches.

Manuel Manquilef (Maquehua, 1887-1950)[13], profesor del Liceo de Temuco e informante y traductor mapuche de Tomás Guevara, decide publicar sus propios estudios sobre la cultura mapuche, traducidos al castellano, tal como lo ha visto hacer a los etnógrafos. Enemistado con Guevara, se dirige a Lenz para que prologue su obra, a lo cual este accede. Sin embargo, Lenz aprovecha la ocasión para declarar su superioridad sobre Manquilef, e interferir en el texto, desautorizando sus traducciones e imponiendo las propias, en lo que cabe interpretar como intento de controlar la representación de la lengua y la cultura mapuches.

Para comprender mejor la importancia de este intento de control, es preciso analizar el horizonte de expectativas que rige la estrategia traductora de Manquilef: por una parte, Manquilef decide escribir por su cuenta haciendo lo mismo que hacen los estudiosos que conoce y, presumiblemente, admira. Quiere escribir sobre su cultura y ser leído y reconocido como araucanista por los mismos etnógrafos que necesitan su colaboración para las narraciones etnográficas. Por eso dedica entonces la primera de sus dos obras al propio Lenz, a quien ensalza oportunamente como el «sabio filólogo que con magistrales frases i con científicos estudios ha abierto un ancho campo tanto en favor de la raza como en el folklore araucano» (Manquilef 1911: 11)[14]. Por la otra, quiere ser leído por los mismos mapuche que, como dice, puede que ya estén olvidando el pasado y las costumbres ancestrales:

> como este humilde libro caerá en poder de casi todos los araucanos civilizados, i quiero imponerles como único deber moral que en las noches de invierno o los dias de lluvia y aprovechando la oportunidad de que todos permanecen a la orilla del fogón de

[13] Hijo de una cautiva española y de padre cacique mapuche, Manuel Manquilef fue escolarizado en castellano y pertenece a la primera generación de intelectuales mapuche que permanecieron en la Araucanía y que desempeñaron distintos papeles en la política, la administración y la enseñanza. Fue colaborador de Tomás Guevara, profesor normalista, rector del Liceo de Temuco en 1899-1913 y autor de una vasta obra etnográfica sobre la Araucanía en la que se que retrata el estado de la cultura y población mapuche del final de la guerra de ocupación. Manquilef colabora con él principalmente en una compilación y traducción al castellano de relatos históricos orales de los caciques de las principales familias de la región (*Las últimas familias araucanas*, 1914) entre ellas la suya propia. Actúa, pues, como informante, redactor, intérprete y traductor.

[14] Y sigue: «Al señor Lenz le ha cabido la ardua y honrosa misión de ser el iniciador del estudio científico del idioma araucano. La fonética, el mecanismo de la sintaxis, el estilo i el pensamiento jenuino del indio han sido profundizados por el señor Lenz según los adelantos modernos de la lingüística».

> la ruka [casa], levante su voz i con aire enérjico i como buenos weupin [declamadores], reciten en mapuche esta interesante relación, tan verídica como patriota (1911: 394).

Y, por último, quiere ser leído por el chileno común, en especial aquel que ignora las raíces indígenas de la nación y que abriga prejuicios raciales respecto al mapuche, y a quien quiere convencer de que «los araucanos son también hombres provistos de un alma con conocimientos, sentimientos y pensamientos análogos a los de las razas que han creado las naciones mas cultas i poderosas de la tierra» (1911: 14)[15].

Los recursos discursivos de descentramiento y objetivación que emplea Manquilef, y que evidencian su conciencia lingüística, como cuando habla del «pensamiento jenuino del indio», «los araucanos civilizados», «los cantos que corren entre ellos…», «los araucanos son…», lo sitúan en una posición neutral y pivotal al mismo tiempo, desde la cual adopta distintas estrategias de traducción en función de este triple escopo:

a) Se dirige a su nación de origen escribiendo en mapudungun relatos de su propia creación (experiencias de vida, contrastes entre los modos tradicionales de vida mapuche y los modos que están surgiendo en contacto con los chilenos, tradiciones) y además traduce al mapudungun obras pedagógicas castellanas.

b) Para validarse como etnógrafo, Manquilef emplea la misma traducción filológica que Lenz. Podría decirse que en contacto con él ha aprendido a distanciarse de su propia lengua de tal forma que es capaz de verla como un producto ajeno a él mismo. Usa también el sistema de la doble columna cuando se trata de traducciones de cantos o poemas.

c) Para ser escuchado por los chilenos, o sea por la gente común no mapuche, introduce una segunda traducción, a pie de página, en un estilo libre, literario.

Esta última estrategia es la que Lenz desautoriza afirmando la incapacidad de la lengua mapuche para lograr alturas propias de las lenguas civilizadas:

> La posibilidad de la traducción depende de la posibilidad de pensar las ideas del orijinal en la segunda lengua, y esto depende en absoluto del grado de semejanza o diferencia en que este la cultura de las dos naciones. Mientras mas diferentes la cultura i las condiciones de vida, menos es posible traducir fielmente (Lenz en Manquilef 1914: 79)

Lenz piensa que solo se puede traducir de verdad (fielmente) entre lenguas de nivel de cultura similar. Tratándose de lenguas incultas, «de configuración sencilla», la traducción fiel no es posible ni parece ser necesaria; en cambio, la sintaxis comparada, en clave de traducción literal, es la que permite comprender la psicología de un pueblo, que es lo que importa. Para que no quede duda de ello, dentro del propio texto de Manquilef, Lenz se toma la libertad de comparar versiones de este con versiones suyas señalando lo que considera erróneo en la traducción del informante.

La traducción etnográfica de Lenz no es un diálogo intercultural o diálogo entre lenguas sino una representación que la lengua o cultura dominante se hace de la lengua o cultura dominada para fines científicos supeditados a una ideología de la

[15] Esta triple función la observa el propio Lenz en su Prefacio «Sobre el arte de la traducción», al libro de Manquilef: *Comentarios del pueblo araucano: La Jimnasia Nacional.*

dominación. En cambio, la traducción autoetnográfica de Manquilef establece ese diálogo al servirse de la escritura y la traducción para establecer un discurso identitario con unos propósitos morales[16]: revitalizar, rememorar y dignificar la lengua y cultura propia tanto para los propios como para los otros. Ahí donde Lenz no ve hombres ni mujeres sino lenguas que reflejan el estado de atraso del pueblo, Manquilef ve, por medio del diálogo y el contraste de lenguas, la posibilidad de llegar a hombres y mujeres para darles un conocimiento nuevo sobre su cultura. Manquilef imita (parodia, tal vez) la traducción filológica como el peaje que hay que pagar para ingresar al círculo de los que se estiman autorizados para hablar de las culturas, pero su mira está puesta sobre los colectivos sociales reales: su propia gente y los *huincas* (blancos).

3. Conclusión

Hablar de traducción e interpretación en historia es hablar de relaciones entre sociedades o colectivos. Hablamos de representaciones de unas culturas acerca de otras cuando analizamos traducciones, y cuando analizamos sucesos mediados por intérpretes es el pulso vivo de la relación lo que nos parece estar escuchando.

En el estudio de la forma en que penetra el concepto de parlamento y se fija como equivalente de la práctica autóctona se nos revela, creo, el entramado de intereses que sustentan el gesto de traducción, aparentemente nimio, que equivale a decir «esto es igual a aquello», y que hacen que esa equivalencia se mantenga o se deseche. Ejemplifica también la posibilidad de explicar por medio de la mirada contrastiva que nos es propia, aquello que puede no resultar evidente para el historiador: las posibilidades y los límites de las representaciones mutuas.

Recorrer las crónicas tras las huellas de los intérpretes para establecer sus funciones ligadas a cada evento e intentar por este medio hilvanar una narrativa general, que muestre las interdependencias y haga más comprensible el papel de los mediadores orales en la historia es lo que he intentado con el segundo ejemplo. Si bien la mediación oral también transmite representaciones, quiero destacar que su estudio aporta principalmente a la historia una posibilidad de acercarse a las voces y las intencionalidades de los individuos en una relación.

La traducción al servicio de la etnografía constituye un género excepcional para el estudio de las relaciones de alteridad, el prejuicio y el reconocimiento, los compromisos ideológicos y los respectivos *loci* de enunciación de quienes la instrumentalizan para describir lo ajeno o para describir lo propio para otros. Poder contrastar etnografías y autoetnografías nos permite comprender la vinculación entre saber y poder, poder y subalternidad, y los condicionamientos doxológicos en los que se encuentran imbricada toda labor historiográfica, la de entonces como la de ahora.

[16] Uso adrede el adjetivo por influencia de la lectura de unas páginas iluminadoras de *Los usos de la diversidad*, de Clifford Geertz (1999: 40-63)

Bibliografía

Abreu, José Antonio (1746). *Colección de los Tratados de Paz*, Madrid: Impr. de Juan de Zúñiga, Antonio Marín y la Vda. de Peralta.

Díaz Blanco, José Manuel (2011). *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado /Instituto de Historia de la P. Universidad Católica de Chile.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de ([1569] 1962). *La Araucana*. Colección Nuestros Clásicos. México: UNAM.

Febrés, Andrés (1765). *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Lima: Imprenta de la calle de la Encarnación.

Geertz, Clifford (1999). *Los usos de la diversidad*. Trads. M.ª José Nicolau, Nicolás Sánchez y Alfredo Taberna. Barcelona: Paidós.

González de Nájera, Alonso (1889 [1614]). *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla.

Guevara, Tomás (1913). *Las últimas familias araucanas.* Santiago: Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona.

Havestadt, Bernardo de ([1777] 1883). *Chilidúgú, sive, Tractatus linguae Chilensis*. 2 vols. Ed. Julius Plaztman. Leipzig: B.G Teubneri.

Lenz, Rodolfo (1895-1897). *Estudios Araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucanos.* Santiago: Imprenta Cervantes.

Manquilef, Manuel (1911). *Comentarios al pueblo araucano I. La faz social*. Santiago: Imprenta Cervantes.

Manquilef, Manuel (1914). *Comentarios al pueblo araucano II. La jimnasia nacional (juegos ejercicios y bailes).* Santiago: Imprenta Litografía y Encuadernación Barcelona.

Pamplona, Ignacio (1911). *Historia de las misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina*. Santiago: Imprenta Chile.

Pavez, Jorge (2008). *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago: Colibris & Ocho Libros.

Payàs, Gertrudis / Curivil, Ramón / Quidel, José (2012). «Birreferencialidad en la traducción de términos clave de las negociaciones hispano-mapuches. Algunos ejemplos extraídos de las actas de los parlamentos del periodo de Ambrosio O'Higgins». En: *Mutatis Mutandis*, 5 (2), pp. 249-258.

Payàs, Gertrudis / Samaniego, Mario / Zavala, José Manuel (2012). «Al filo del malentendido y la incomprensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística». En: *Historia*, 45 (I), enero-junio, pp. 69-90.

Payàs, Gertrudis / Zavala, José Manuel / Curivil, Ramón (2014). «La palabra parlamento y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción». En: *Historia*, 47 (II), julio-diciembre, pp. 355-373.

Rosales, Diego de ([1674] 1877). *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano.* Ed. B. Vicuña Mackenna. Valparaíso: Impr. del Mercurio.

Valdivia, Luis de (1606). *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile: con un vocabulario y confesionario.* Lima: Francisco del Canto.

Zavala, José Manuel (2000). *Les indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-éthniques et stratégies de résistance, XVIIIe siècle.* Paris: L'Harmattan.

Fuentes documentales

AGI: Archivo General de Indias.
ANCh: Archivo Nacional de Chile.
Ms Medina: Manuscritos Medina.
MVM: Manuscritos Vicuña MacKenna.

Acta del Parlamento de Lonquilmo, 1783-84, A.G.I., Chile, 193.
Declaración que hicieron los intérpretes de indios de Chile sobre el estado de aquella guerra, 1612, A.N.Ch., MS Medina, Vol. 290.
Memoria como se an de entender las provisiones de los indios de Chile y algunos tratos particulares que entre ellos tienen…, A. N. Ch., MVM, Vol. 279.

Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de reconocimiento del Otro enemigo: huellas históricas, lingüísticas y territoriales[1]

JOSÉ MANUEL ZAVALA CEPEDA
(Universidad Católica de Temuco, Departamento de Antropología y Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales)
TOM DILLEHAY
(Vanderbilt University, Department of Anthropology)
GERTRUDIS PAYÀS PUIGARNAU
(Universidad Católica de Temuco, Departamento de Lenguas y Traducción y Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales)
FABIEN LE BONNIEC
(Universidad Católica de Temuco, Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales)

Resumen: Las instancias de encuentro diplomático en una frontera étnico-colonial constituyen espacios de reconocimiento y de auto-reconocimiento de las partes interactuantes. Poder determinar las marcas identitarias de cada cual sobre hechos ocurridos en un pasado lejano y sobre los cuales solo se conserva, en principio, el registro escrito de una de las partes, la española, constituye un desafío mayor en términos de reconstruir una historia más englobante de los procesos vividos en América Latina, especialmente de aquellos que han tenido como protagonistas a sociedades indígenas enfrentadas a la dominación colonial. En este trabajo exponemos algunos resultados sobre las indagaciones etnohistóricas, arqueológicas y lingüísticas llevadas a cabo con

[1] Vertimos en este capítulo algunos resultados preliminares de las investigaciones realizadas en el marco del Proyecto Fondecyt Regular n° 1120857 (2012-2014), «Expresión y presencia del otro en la frontera araucana: inscripciones mapuches e hispanas en lugares y en relatos de parlamentos de tres áreas de la Araucanía colonial, 1605-1803» con financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico del Gobierno de Chile. Agradecemos a todos quienes nos han colaborado en diversas y muchas formas en este trabajo, especialmente a Cristian Lineros y a Paulina Ormeño.

la finalidad de identificar dichas marcas de identidad en los parlamentos hispano-mapuches de los siglos XVII y XVIII.

Palabras clave: parlamentos hispano-mapuches; etnohistoria Araucanía; arqueología Araucanía, mapuches.

ABSTRACT: The examples of diplomatic encounters in an ethnic-colonial frontier represent spaces of recognition and self-recognition of the parties involved. When we study events from the remote past on which, in principle, records are preserved only for the Spanish side, it is a major challenge to determine the identity signs of each of the parties. This is the case when we try to rebuild a comprehensive history of the processes experienced in Latin America, particularly those where the main actors are indigenous societies confronting colonial domination. This work presents some results of the ethno-historical, archaeological and linguistic research carried out with the aim of identifying those identity signs in the Spanish-Mapuche *parlamentos* of the 17th and 18th centuries.

Keywords: Spanish-Mapuche *parlamentos*, Araucanian ethnohistory, Araucanian archaeology, Mapuche.

1. DESARROLLO

PRINCIPAL INSTITUCIÓN de negociación fronteriza hispano-mapuche, el parlamento emerge en la frontera del río Biobío en la última década del siglo XVI, se desarrolla y consolida durante el siglo XVII y va constituyéndose en un sistema más complejo y formalizado a la largo del siglo XVIII, teniendo su expresión de mayor riqueza protocolar y su más amplia convocatoria en el último cuarto del siglo XVIII.

En total hemos logrado establecer la celebración de 52 reuniones de cierta relevancia desde 1593 hasta 1803 entre autoridades hispanas y representantes indígenas de la Araucanía y de los Andes circunvecinos. Estos 52 encuentros se llevaron a cabo en 25 lugares diferentes entre ciudades (Concepción, Imperial, Santiago), fuertes y fortines fronterizos y sus inmediaciones (Arauco, Boroa, Lebu, Nacimiento, Purén, Paicaví, Santa Fe, Yumbel), y campos de la frontera del río Biobío y de la Araucanía como Choque-Choque, Lonquilmo, Negrete, Quillín y Tapihue.

Tabla 1: Cronología de los parlamentos y sus respectivas fuentes principales

Cantidad	Año	Lugar(es)	Fuentes
4	1593	Quillacoya, Rere 1, Taruchina e Imperial	AGI, Patronato, 227.
7	1605	Concepción, Paicaví, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere 2 B. Esp^{za})	AGI, Patronato, 228.
1	1608	Conuco	AGI, Chile, 32.
1	1612	Catiray	ANHCh, FJ, 93.
1	1612	Arauco	ANHCh, FMV, 2.

Cantidad	Año	Lugar(es)	Fuentes
2	1612	Paicaví	ANCh, FJ, 93.
4	1617	Nacimiento	Díaz Blanco (2011).
1	1641	Quillín	Impreso Madrid de 1642 (*Varias relaciones…* 1879) y Rosales (1877-78).
1	1647	Quillín	AGI, Chile, 21.
1	1649	Nacimiento	Carvallo (1875-76).
1	1651	Boroa	Rosales (1877-78).
1	1662	Santa María de Guadalupe [Lota]	AGI, Chile, 22.
1	1663	San Felipe de Austria, Yumbel	AGI, Chile, 22.
1	1663	Imperial	AGI, Chile, 7.
4	1665	Concepción	BNCh, Ms.M, 151.
1	1671	Malloco	AGI, Chile, 56.
1	1682	Plaza de Purén	AGI, Chile, 24.
1	1683	Imperial	AGI, Chile, 24.
1	1692	San Carlos de Austria, Yumbel	BNCh, Ms.M, 315.
1	1693	Concepción	BNCh, Ms.M, 322.
1	1694	Choque-Choque	AGI, Chile, 105.
1	1698	San Juan de Purén	AGI, Chile, 129.
1	1707	San Juan de Purén	AGI, Chile, 130
1	1716	Tapihue	BNCh, Ms.M, 178.
1	1726	Negrete	ANCh, FV, 251.
1	1735	Concepción	AGI, Chile, 189.
1	1738	Tapihue	BNCh, MBA, 37.
1	1746	Tapihue	BNCh, MBA, 37.
1	1756	Salto del Laja	ANCh, FCG, 34.
1	1759	Concepción	BNCh, MBA, 37.
1	1760	Santiago	BNCh, MBA, 37.
1	1764	Nacimiento	BNCh, MBA, 37.
1	1771	Negrete	BNCh, Ms.M, 332.

Cantidad	Año	Lugar(es)	Fuentes
1	1772	Santiago	ANHCh, FV, 288.
1	1774	Tapihue	AGI, Chile, 189.
1	1782	Santiago	AGI, Chile, 224.
1	1784	Lonquilmo	AGI, Chile, 193.
1	1793	Negrete	AGS, SGU, 6894 y BNCh, Ms.M, 274.
1	1803	Negrete	AGI, Chile, 204.

Es posible distinguir tres fases en el desarrollo de los parlamentos:

En primer lugar, una etapa temprana (último decenio del siglo XVI - primeros dos decenios del siglo XVII), en la cual el parlamento se desarrolla en un ámbito local, es decir la concertación se realiza entre españoles y grupos indígenas geográficamente acotados a un valle o a valles interconectados.

Posteriormente, una etapa de consolidación (siglo XVII, desde el cuarto decenio hasta el último). Durante esta época el parlamento se consolida como el principal mecanismo de negociación política entre españoles y conglomerados indígenas de amplios territorios de la Araucanía y de los valles andinos próximos.

Finalmente, una etapa clásica (siglo XVIII). En esta fase el parlamento aparece bien institucionalizado y formalizado, con una dinámica de realización bien rodada e integrada a la institucionalidad fronteriza española.

En base a estos datos obtenidos del estudio de las fuentes históricas, fuentes escritas exclusivamente por el lado español[2], nos planteamos el desafío de poder encontrar rastros de las formas de expresión y de presencia de mapuches y españoles en los parlamentos, marcas que pudieran haber quedado inscritas en el territorio y en los textos, lo que es particularmente relevante para entender la historia más allá de la versión de aquel que tuvo el control hegemónico de la palabra que nos llega hasta el presente, de la palabra escrita.

Para ello conformamos un equipo pluridisciplinario que incluía antropólogo, arqueólogo, etnohistoriador y traductóloga[3] con el fin de rastrear y poner en relación las huellas arqueológicas, históricas, paisajísticas, lingüísticas y traductológicas que pudieran darnos una visión un poco más integral de la historia de los parlamentos, que incluyera, en la medida de lo posible, el punto de vista del otro actor de esta inter-relación contada solo por una de las partes.

Entendemos por formas de expresión aquellas acciones intencionadas tendientes a incidir en un ámbito determinado del quehacer parlamentario, en tanto que concebimos las formas de presencia como las repercusiones, no necesariamente

[2] En la Tabla 1 se señala la fuente principal utilizada para cada parlamento, entre las varias que estudiamos y cotejamos.

[3] El equipo de trabajo del Proyecto Fondecyt n° 1120857 estuvo constituido por especialistas en esas cuatro áreas, en el mismo orden de las disciplinas: Fabien Le Bonniec, Tom Dillehay, José Manuel Zavala y Gertrudis Payàs.

intencionadas, que surgen del «estar allí». Con esto pretendemos desvelar «lógicas de acción» (Bensa 2006) generalmente no contempladas en los modelos explicativos existentes hoy en día para dar cuenta de la realidad histórica fronteriza.

Pensamos que las formas de expresión y presencia dejan huellas no necesariamente intencionadas en el territorio y en los registros escritos. En este último caso, por tratarse de un tipo de soporte (el textual) generado exclusivamente por una de las partes (la hispana), se hace necesario un ejercicio de observación indirecta que forzosamente pasa por la identificación de las formas de reconocimiento que el actor hispano hace de su contraparte indígena. Conviene tener presente a este respecto que quien construye el discurso escrito elabora clasificaciones descriptivas que alimentan un imaginario con efecto performativo sobre la misma realidad, clasificaciones que requieren ser reconocidas para poder hacer un trabajo de análisis de texto en profundidad, más allá de las representaciones hispanas (Martínez 1995).

La metodología puesta en práctica implicó la realización de dos tipos principales y diferenciados de investigación:

a) una de corte arqueológico-etnohistórico-geográfico y
b) otra de tipo etnohistórico-lingüístico-traductológico.

El primer tipo de investigación puso en juego una serie de trabajos de archivos y de campo que nos permitieron localizar, identificar, reconocer, excavar, obtener y analizar material cultural de sitios de parlamentos hispano-mapuches. El segundo componente de investigación consistió principalmente en una serie de acciones que posibilitaron la constitución de una biblioteca de diccionarios coloniales y otras fuentes relativas a la lengua mapuche, la conformación de un corpus con las actas de los parlamentos, el procesamiento de dicho corpus con los analizadores informatizados DTSearch© y Textstat©[4] y los posteriores análisis de frecuencias terminológicas y de estudios de fraseologías[5].

2. Resultados dimensión «Arqueológica-etnohistórica-geográfica»

En el ámbito de lo «arqueológico-etnohistórico-geográfico» podemos señalar como resultados parciales lo siguiente:

Los parlamentos pueden ordenarse desde el punto de vista del tipo de sitio, en tres grandes categorías: a) aquellos que tuvieron lugar en fuertes españoles y sus inmediaciones, b) los efectuados en ciudades españolas, específicamente en Concepción y Santiago y c) los que se realizaron a campo abierto en sitios más bien neutrales. En la tabla n° 2 ordenamos los parlamentos por tipo de sitio.

4 El programa comercial *DTSearch* (http://www.dtsearch.com/) es un indexador de textos conocido en el ámbito traductológico por su utilidad para almacenar corpus de textos bilingües o glosarios y facilitar la búsqueda terminológica. El programa de dominio público *Textstat* (http://neon.niederlandistik.fu-berlin.de/en/textstat/) se emplea en terminología y lingüística de corpus para analizar textos sobre la base de frecuencia de términos.

5 Estas actividades se realizaron en colaboración con el Proyecto Fondecyt Regular n° 1090459 que dirige la profesora Gertrudis Payàs.

Tabla 2: Parlamentos hispano-mapuches del período 1593-1803, ordenados por tipo de sitio

Fecha	Lugar de Parlamento	Fuerte fronterizos y sus inmediaciones	Ciudad	Campo abierto (llanos)
1593	Quilacoya			1
1593	Taruchina			1
1593	Rere 1			1
1593	Imperia (Ciudad)		1	
1605	Concepción		1	
1605	Paicaví	1		
1605	Santa Fe	1		
1605	Arauco	1		
1605	Lebu	1		
1605	Fuerte de Buena Esperanza (Rere 2)	1		
1605	Yumbel	1		
1608	Conuco			1
1612	Arauco	1		
1612	Catiray			1
1612	Paicaví (2)	2		
1617	Nacimiento (4)	4		
1641	Quillín			1
1647	Quillín			1
1649	Nacimiento	1		
1651	Boroa	1		
1662	Sta. Maria de Guadalupe [Lota]	1		
1663	Yumbel	1		
1663	Imperial			1
1665	Concepción		1	
1671	Malloco			1
1682	Plaza de Purén	1		
1683	Imperial			1
1692	Yumbel	1		
1693	Concepción		1	
1694	Choque-Choque			1
1698	San Juan B. de Purén	1		
1707	San Juan B. de Purén	1		
1716	Tapihue			1
1726	Negrete			1
1735	Concepción		1	
1738	Tapihue			1
1746	Tapihue			1
1756	Salto del Laja			1

Fecha	Lugar de Parlamento	Fuerte fronterizos y sus inmediaciones	Ciudad	Campo abierto (llanos)
1759	Concepción		1	
1760	Santiago		1	
1764	Nacimiento	1		
1771	Negrete			1
1772	Santiago		1	
1774	Tapihue			1
1782	Santiago		1	
1784	Lonquilmo			1
1793	Negrete			1
1803	Negrete			1
Total:	**52**	**22**	**9**	**21**

De los 51 parlamentos realizados entre los años 1593 y 1803, veintidós lo fueron en fuertes fronterizos o sus inmediaciones; nueve en ciudades (uno en la antigua Imperial, cinco en Concepción y tres en Santiago) y veinte en campos abiertos.

El trabajo arqueológico de mayor desarrollo se centró en aquellos sitios que presentaban un menor grado de alteración antrópica posterior. Cuatro corresponden a espacios completamente abiertos, Lonquilmo, Negrete, Quillín y Tapihue, y dos son lugares de antiguos fuertes y sus inmediaciones, Boroa y Paicaví. Los resultados de este trabajo nos permiten afirmar lo siguiente:

a) Los sitios excavados (Boroa, Lonquilmo, Negrete, Quillín y Tapihue principalmente) revelan un alto grado de diversidad de cerámica indígena con respecto a pasta, antiplástico, estilo y tipos decorativos. Esto es bastante marcado para el caso de Quillín, lo que coincide con el hecho de que se trata de un lugar de dos grandes encuentros en el que participaron poblaciones de diversos territorios que obligatoriamente debían llevar consigo objetos domésticos y/o ceremoniales.

b) Estos sitios tienden a tener depósitos arqueológicos muy poco profundos que reflejan cada vez más que estos parlamentos no fueron localizados en áreas con una alta densidad de ocupación indígena anterior. Es decir, se trata de sitios tardíos correspondientes al período colonial y sin un uso marcado anterior, lo que muestra una intencionalidad en la elección del lugar que puede estar asociada a la búsqueda de una cierta neutralidad jurisdiccional.

c) Los sitios de parlamentos se encuentran preferentemente próximos a cursos de agua más bien pequeños, en general, afluentes tributarios de otros ríos; en ningún caso se localizan a lo largo de grandes ríos o lagos difíciles de vadear. Esto sugiere que se estaban seleccionando espacios de fácil acceso pero alejados de los lugares donde había una mayor densidad de población indígena (que son las riberas y valles de grande ríos), posiblemente para evitar conflictos y mantener la neutralidad política del lugar de reunión. Estos espacios ribereños menores casi no presentan sitios ocupacionales tardíos, lo que señala la permanencia de su carácter específico.

En síntesis, según la evidencia arqueológica los sitios de parlamentos seleccionados parecen haber sido elegidos por ser lugares no ocupados para otro tipo de actividades y por encontrarse en zonas de «*buffer*» o de amortiguamiento entre grupos.

Sin lugar a dudas, el emplazamiento donde se celebraba un parlamento era algo negociado y su elección dependía de la correlación de fuerzas y de las coyunturas políticas que podían generar diferenciales de poder tanto a nivel intraétnico mapuche como a nivel interétnico con los españoles.

Ciertas características fundamentales condicionaban la elección del sitio. En primer lugar, el nivel de convocatoria de la reunión determinaba los deslindes del área al interior de la cual se elegía el lugar, y aquí podemos evidenciar una evolución desde una convocatoria local característica de los parlamentos tempranos (1593-1612) a una convocatoria regional que ya se expresa en el parlamento de Quillín de 1641.

En segundo término, el lugar elegido para la reunión debía poseer características que hicieran viable la permanencia durante un período de varios días de un contingente importante de participantes de diversas procedencias y de sus cabalgaduras. Estos necesitaban pernoctar, alimentarse y realizar las diversas actividades domésticas, rituales y de congregación; todo lo cual requería tener disponibilidad de agua bebestible, leña, pastos, etc. En efecto, los sitios de los grandes parlamentos de Lonquilmo, Negrete, Quillín y Tapihue presentan características ecológicas y geográficas relativamente similares: se trata de «llanos», es decir, de pisos de valle muy amplios que presentan algunas terrazas o planicies sobre-elevadas próximas a un curso de agua (lugar ideal para llevar a cabo reuniones) alternadas con zonas bajas húmedas o vegas que pueden proporcionar abundante alimento para las cabalgaduras (en pleno verano) y algunos sectores boscosos o de «monte» que pueden abastecer de buena leña para combustible.

En tercer lugar, en función de la procedencia de los grupos convocados, debían tenerse en cuenta las condiciones de accesibilidad: las distancias a recorrer, los caminos de acceso, el estado de los vados y pasos de cursos de agua y otras condicionantes geográficas y climáticas.

En cuarto lugar, considerando que el contexto de estos encuentros era el de una negociación entre partes en conflicto que requería la co-presencia de enemigos declarados o potenciales (tanto a nivel intraétnico como interétnico), el lugar debía dar ciertas garantías a la pluralidad de actores convocados (Bengoa 2003: 487), en lo que respecta a sus características geomorfológicas, de manera de impedir una emboscada y poder observar cualquier movimiento a la distancia, como en lo referente a su neutralidad política.

Conviene establecer respecto de la ubicación de los sitios de parlamentos el grado de distanciamiento-cercanía de estos con los centros de poder español, en la medida en que un mayor distanciamiento sugiere un nivel superior de autonomía e incidencia de la parte indígena en el evento, en tanto que una mayor cercanía supondría una tendencia a reducir esta capacidad. Desde este punto de vista, surge como relevante la diferenciación entre parlamentos celebrados en ciudades como Concepción y Santiago, en plazas fuertes como Yumbel y Arauco, en fuertes fronterizos y en campos abiertos.

3. Resultados dimensión «etnohistórica-lingüística-traductológica»

Los textos que registraron estos grandes encuentros hispano-mapuches dejaron constancia de las formas de expresión indígenas al describir de manera más o menos literal o imaginada, las ceremonias, los gestos y las palabras de los interlocutores mapuches; esto resulta relativamente evidente al análisis del contenido del discurso parlamentario (Zavala 1998; 2008).

La búsqueda de voces indígenas que pueden haber quedado atrapadas en la estructura discursiva y en la terminología parlamentaria es de mayor dificultad y muy tentativa.

Proponemos en este trabajo un modo de aproximación a través del análisis de frecuencias terminológicas y fraseológicas. En particular, hemos aplicado este análisis al vocabulario relativo a jerarquías y pertenencias político-territoriales indígenas contenido en los textos parlamentarios del periodo 1771-1803. De lo anterior surgen los resultados siguientes:

3.1. *Terminologías relativas a jerarquías*

En todos los textos parlamentarios analizados se especifican denominaciones y dignidades de los asistentes (por ejemplo en los estados y listas de asistentes) y se diferencian funciones especializadas; a cada uno de ellos se le llama por su título y jerarquía, como *toki*, *ulmen*, cacique, cacique gobernador o indio principal. Se distinguen asimismo rangos inferiores, como capitanejo y mocetón. Se reconoce a la jerarquía mapuche un nivel de dignidad y de capacidad oratoria y negociadora equivalentes a la de la autoridad negociadora española. Se les da el tratamiento de «don» cuando corresponde, se les identifica y registra por sus nombres propios (generalmente compuestos de un nombre de pila español y un apellido indígena). Se da nivel de representación política a cada interlocutor y se traducen al castellano, extractadas sin duda, las intervenciones de los más destacados representantes de los *butalmapu*[6] (aunque, naturalmente, no se pueda determinar el nivel de fidelidad de estas traducciones).

Damos a continuación una lista de frecuencias de estas jerarquías y rangos, con su posible traducción al mapudungun, para el período 1771-1803[7]:

[6] *Butalmapu*: de manera simplificada, cada una de las cuatro grandes alianzas territoriales de los mapuches de la Araucanía que federaban en el siglo XVIII, de norte-sur, a los grupos de un mismo subsistema ecológico: cordillera andina, precordillera, llano central y planicie costera. Ver la definición que da Febrés en nota 14.

[7] Seguimos las grafías modernas, siguiendo el grafemario Raguileo (1984) para el mapudungun. No podemos determinar todavía con plena exactitud las equivalencias, y habrá que esperar que se efectúe un análisis semántico diacrónico de estos términos. Sin embargo, no debe descartarse como fuente el vocabulario de Febrés, que es contemporáneo y que proporciona mucha información sobre el habla de los parlamentos.

Tabla 3: Frecuencias de jerarquías y rangos con su traducción al mapudungun dentro del periodo de 1771-1803

Cacique (*ulmen*)[8]	533
Cacique gobernador (*apo ulmen*)[9]	70
Capitanejo (*toki kona*)[10]	96
Embajador (*werken?*)	57
Gilmen (v. *ulmen*)	2
Indio principal (*lonko, ñidol?*)[11]	6
Mocetón (*kona*)	122
Respetado (*ulmen?*)[12]	10
Toqui (v. *toki*)	2

En esta nomenclatura de rangos se puede apreciar que, además de la palabra cacique, antillanismo ya ampliamente difundido, predominan en el texto las traducciones o equivalencias españolas (embajador, gobernador, indio principal, mocetón), por sobre los denominativos indígenas. Solo son usados —y de manera muy escasa— dos términos procedentes del mapudungun: *toki y ulmen*. En el caso de *toki*, este calificativo parece mantenerse como designación de una dignidad o distinción propia del sistema cultural mapuche (dos ocurrencias para el período 1771-1803), pero sin función declarada en el proceso de interlocución hispano-mapuche. Para el caso de *ulmen* y *kona*, que se usan generalmente en actas de los períodos anteriores, la ocurrencia es muy escasa en el primer caso (dos ocurrencias) e inexistente en el segundo caso (cero ocurrencias). Por el contrario, el término cacique es sobreabundante, con 533 ocurrencias, y el término mocetón, traducción de *kona*, le sigue en abundancia, con 122 ocurrencias.

3.2. *Terminología relativa a pertenencias político-territoriales*

En estos documentos se identifican las estructuras y pertenencias político-territoriales mapuches y se reconocen como válidas en los procesos de negociación e

[8] Febrés (1765): «ghùlmen: cacique, y hombre rico y de respeto; aldù ghùlmengey ta tva, este es muy rico, tiene mucha hacienda; mapu ghùlmen, son los caciques digamos del bando de la tierra, que tienen autoridad entre ellos, y más en cosas de alzamiento, aunque no tengan baston».

[9] Febrés (1765): «Apo: el Gobernador ó principal, apo ghùlmen, el cacique principal de cada ayllarehue».

[10] «toquiconas que son capitanes mas de a caballo y otros de ynfanteria» (Autos de las paces y perdón general hechos por el Gobernador Alonso García Ramón, 20 de marzo de 1605, Concepción; AN-HCh, FVM, vol. 279, f. 47).

[11] La equivalencia de indio principal en mapudungun es ambigua. Febrés da estas diversas equivalencias, e incluso la de *Apo.*

[12] Ver nota 14.

interlocución parlamentarios. La contraparte indígena es considerada como una totalidad compuesta de cuatro partes (los cuatro *butalmapu*), cada una de ellas con una jurisdicción territorial claramente definida a la cual pertenecen cada una de las «reducciones», o *ayllarewe* en mapudungun (Zavala 2008: 83), representadas en estos encuentros fronterizos por varios líderes y grandes comitivas. Forma parte de esta totalidad de cuatro partes, el *butalmapu* de los pewenche, grupos cordilleranos de los Andes, que siempre son identificados con este etnónimo y, por lo tanto, son reconocidos como distintos de los mapuches de los valles o «indios de los llanos». Para el caso pewenche, en general los documentos parlamentarios hacen la distinción estructural existente con los mapuches de los valles agrícolas, en el sentido de que estos cordilleranos se organizan en pequeñas partidas de jinetes trashumantes de economía recolectora y ganadera en territorios con muy poca presencia misional donde el calificativo «reducción» tiene menos sentido y, por tanto, parece correcto que predomine la designación más neutral de «parcialidad» en los documentos: solo dos veces se usa la designación de «reducción» para referirse a agrupamientos pewenche y 29 veces el término «parcialidad».

Tabla 4: Frecuencias de uso de términos relativos a lo político-territorial en los parlamentos de 1771-1803

Ayllaregue (*ayllarewe*)[13]	1
Butalmapu[14]	198
Cantón (*butalmapu*)[15]	5
Parcialidad (*rewe?*)[16]	37
Reducción (*ayllarewe*)[17]	48

Llama la atención la gran frecuencia del término indígena *butalmapu* en distintas grafías (198 ocurrencias). Si se le compara con su equivalente español «cantón» (5 ocurrencias), o incluso «provincia»[18], claramente hay aquí una adopción del término autóctono y una reticencia al uso de equivalentes hispanos, lo que sin duda evidencia el alto grado de reconocimiento de este nivel superior de representación político-territorial de la contraparte indígena. Aún más, de las cinco veces que se

13 Ver nota 16.

14 Al definir *Butalmapu*, Febrés (1765) lo asimila sin mucha convicción a «provincia»: «Uùthanmapu: una digamos Provincia de las cuatro en que dividen su tierra hasta la de los Ghuylliches exclusive. La dividen á lo largo Norte á Sur; el primer uùthanmapu, ó Provincia es el de la Costa, por Arauco, Tucapen, Imperial bajo, ó la boca, y Tolten el bajo». Hay que señalar que en la documentación, hemos encontrado «provincia» un cierto número de veces (18), de las cuales varias hacen referencia a divisiones españolas.

15 «[…] presidir el Parlamento con los quatro Cantones, o Butalmapus de Yndios» (AGI, Chile, 204, f. 1).

16 Febrés (1765): «Rehue: una parcialidad de las nueve que hacen una Reduccion que llaman ayllarehue».

17 Ver nota 16.

18 Ver nota 14.

usa el equivalente castellano «cantón», en tres ocasiones va acompañado del original indígena, veamos los casos:

— «Y muchos de dichos Caziquez prometieron que bueltos a sus reducciones harian junta de sus respectibos Butalmapus (que son unos Cantones de muchas familias) y en ella publicarian los benefecios que han recivido de su Capitan General [...]» (Parlamento de Santiago 1772, ANHCh, FV, vol. 288, f. 133v).
— «[...] con los Casiquez, e yndios principales, y mosetones de los quatro Butalmapus, o Cantones de los yndios que havitan desde la otra vanda de el Rio Biobio hasta la Jurisdiccion de Valdivia, y de Mar a Cordillera [...]» (Parlamento de Tapihue 1774, AGI, Chile, 189, f. 500).
— «[...] el adjunto Expediente del Parlamento General celebrado en el Campo de Negrete con los quatro Butalmapus o Cantones de esta Frontera» (Parlamento de Negrete 1803, AGI, Chile, 204, f. 10).

En cambio, lo contrario —en cuanto a frecuencia— parece ocurrir con los términos *ayllarewe* y *rewe*, que hacen referencia a los niveles más locales de la estructura político-territorial mapuche; ambos términos están muy presentes en la documentación relativa a los parlamentos de principios del siglo XVII (Zavala y Dillehay 2010: 433-450) pero tienden a desaparecer en los textos parlamentarios de este período tardocolonial: *ayllarewe* tiene una sola ocurrencia, *rewe* no aparece. Como ya lo señalamos, y lo corroboramos en Febrés (1765), el equivalente español de *ayllarewe* es generalmente «reducción» en el siglo XVIII, aunque en el siglo XVII, lo fue también «provincia» (Zavala y Dillehay, *ibíd.*); para el caso de *rewe* su equivalente español en este período es difícil de determinar, a veces es «parcialidad», aunque este término se usa también como equivalente de otros tipos de agrupación por lo que parece ser que en los parlamentos de este período o no se distingue bien el nivel más local de organización mapuche o no se le atribuye importancia.

En conclusión, respecto a terminología para el período 1771-1803 es posible decir que:

Por una parte, el vocabulario, la fraseología y las fórmulas lingüísticas muestran un conocimiento y reconocimiento hispano profundo de la contraparte indígena, de sus jerarquías, organización sociopolítica, cultura y lengua; lo que sin duda conlleva una valorización y un fortalecimiento a través del parlamento, del pueblo mapuche y mapuche-pewenche de la Araucanía y Andes adyacentes frente al colonizador.

Por otra parte, el vocabulario parlamentario de este período tiende a afirmar la capacidad del castellano para nombrar lo indígena y utilizar términos propios para instituciones mapuches. Esto se hace evidente ante la desaparición o escasez en las actas tardocoloniales de vocablos existentes en la etapa jesuítica de los parlamentos (no olvidemos que en este período los jesuitas ya no están presentes en territorio americano) como por ejemplo *ayllarewe* y *rewe*. Sin embargo, hay dos excepciones destacables: los términos *toki* y *butalmapu*. La palabra *toki*, que remite a una función asociada a la guerra, si bien figura solamente dos veces en la documentación parlamentaria de este período, parece no haber sido reemplazada por ningún término español durante todo el período colonial, al menos nosotros no hemos detectado un calificativo peninsular que se le asemeje. En cuanto a *butalmapu*, el

uso general del término y el hecho de que no se haya fijado un único equivalente castellano, confirma su capacidad para imponerse en el idioma del colonizador, quizás porque la idea de pensar una totalidad como compuesta y representada por cuatro partes, en este caso una sociedad y territorio, era muy difícil de expresar en una lengua donde la totalidad y supremacía son unidimensionales: un solo Dios, un solo Rey.

4. Conclusión

¿Qué sentido toman estos distintos análisis en el caso que nos interesa? En primer lugar, las acciones de los diversos agentes participantes en los parlamentos están en el centro de los procesos de semiotización y territorialización del espacio fronterizo observado. O sea, la conformación de territorios, sus independencias y soberanías, no se hacían solamente en la performatividad de los textos firmados entre la Corona y los caciques, sino igualmente en las prácticas acontecidas en los parlamentos, ya sea en la selección de los lugares como en los rituales, procedimientos practicados y el lenguaje empleado.

Las huellas sobre las cuales trabajamos hoy en día, ya sea a través de los relatos o de las indagaciones arqueológicas, dan cuenta de delimitaciones y significaciones de espacios destinados a la mediación interétnica con usos y representaciones específicos. Cada uno de estos sitios se inserta en una red más amplia de lugares con significaciones colectivas, espacios aparentemente «deshabitados» que forman parte de un imaginario colectivo. Desde esta perspectiva, habría que tratar de relevar la mirada y usos diferenciados que tenían mapuches y españoles de estos espacios y paisajes, con el fin de transformarlos en territorios (Le Bonniec 2009), o sea en un espacio de poder, de representaciones y de prácticas, estructurado simbólica y colectivamente. Las relaciones interétnicas que se dan en estos lugares son sumamente políticas y obligan entonces a considerar los territorios que emergen de estas situaciones de confrontación/negociación, y las prácticas y representaciones asociadas, como campos simbólicos de poder, «espacios de lo posible» sobre los cuales se plasman distintos proyectos territoriales (Raffestin 1980; 1986) y donde surgen nuevas subjetividades.

Referencias bibliográficas

Fuentes Manuscritas

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Audiencia de Chile (Chile): Legajos 32; 21; 22; 105; 129; 130; 189; 193; 204; 224.
Patronato Real (Patronato): Legajos 227; 228.
Archivo General de Simancas, Valladolid (AGS)
Fondo Secretaría de Guerra (SGU): Legajo 6894.
Archivo Nacional Histórico de Chile, Santiago (ANHCh)
Fondo de temporalidades - Jesuitas (FJ): Legajo 93.
Fondo Morla Vicuña (FMV): Volumen 2.
Fondo Varios (FV): Volúmenes 251; 288.
Fondo Vicuña Mackenna (FVM), Volumen 279.

Biblioteca Nacional de Chile, Santiago (BNCh)
Manuscritos Barros Arana (MBA): Volumen 37.
Manuscritos Medina (Ms.M): Volúmenes 178; 274; 315; 322; 332.

Bibliografía y fuentes impresas

BENGOA, José (2003). *Historia de los antiguos mapuches del sur: Desde la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Catalonia.

BENSA, Alban (2006). *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Ed. Anacharsis, Coll. Essais.

CARVALLO Goyeneche, Vicente (1875-76). *Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile*. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio e Imprenta de la Estrella de Chile.

DÍAZ BLANCO, José Manuel (2011). *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado y Pontificia Universidad Católica de Chile.

FEBRÉS, Andrés (1765*). Arte de la lengua general del Reyno de Chile.* Lima: Imprenta de la calle de la Encarnación.

LE BONNIEC, Fabien (2009). «Transformaciones sociales y ambientales del paisaje de la Frontera entre los siglos XIX y XXI». En: Ellison, Nicolas / Martínez Mauri, Mónica (eds.). *Paisajes, espacios y territorios. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias.* Quito: Ediciones Abya Yala, pp. 47-67.

MARTÍNEZ, José Luís (1995). «Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI». En: Presta, Ana María (dir.). *Espacio, etnias, frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, Siglos XV-XVIII*. Sucre: Ediciones ASUR, pp. 251-284.

RAFFESTIN, Claude (1980). *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Litec.

RAFFESTIN, Claude (1986). «Ecogénèse territoriale et territorialité». En Auriac, F. / Brunet, R. (dir.). *Espaces, jeux et enjeux*. Paris: Fayard, pp. 173-185.

ROSALES, Diego de (1877-78). *Historia General de el Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.

VARIAS Relaciones del Perú y Chile y conquista de la isla de Santa Catalina, 1533 a 1653 (1879). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

ZAVALA, José Manuel (1998). «L'envers de la "Frontière" du royaume du Chili: le cas des traités de paix hispano-mapuches du XVIIIe siècle». En: *Histoire et Sociétés de l'Amérique latine*, nº 7, pp. 185-208.

ZAVALA, José Manuel (2008). *Los mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.

ZAVALA, José Manuel / DILLEHAY, Tom (2010). «El "Estado de Arauco" frente a la conquista española. Estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII». *Revista de Antropología Chilena Chungará*, vol. 42, n°2, 2010, pp.433-450.

Capitanes de amigos en la frontera de Mendoza: los usos indígenas de una institución colonial

FLORENCIA ROULET
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: La institución chilena de los capitanes de amigos ha sido considerada un mecanismo de control o dispositivo de poder mediante el cual el aparato colonial español procuró vigilar, ordenar y someter a los indígenas de la Araucanía. Llama por lo tanto la atención que, al firmar paces con las autoridades de Mendoza a partir de la década de 1780, fueran los propios indios pehuenches quienes exigieran el nombramiento de un capitán de amigos, cuyas funciones mediadoras y redistributivas, tanto como las militares, eran un componente esencial de la convivencia fronteriza. Este trabajo se propone explorar los usos indígenas de una institución colonial de carácter híbrido en la frontera mendocina en las últimas décadas del período hispánico.

Palabras clave: capitanes de amigos, Mendoza, período colonial, parlamentos, mediación intercultural.

ABSTRACT: The Chilean institution of the *capitanes de amigos* [friendly Indians' captains] has been seen as a control mechanism or power device through which the Spanish colonial machinery tried to monitor, organize and subdue the indigenous people in the Araucania. It is thus surprising to see that, when signing peace agreements with the Mendoza authorities after 1780, the Pehuenche Indians themselves demanded the appointment of a *capitán de amigos*, whose brokering, redistributive and military functions were a key component of the coexistence in the frontier. This study aims at exploring the indigenous uses of this hybrid colonial institution in the Mendoza frontier in the last decades of the Spanish colonial rule.

Keywords: capitanes de amigos, Mendoza, colonial times, parlamentos, intercultural brokerage.

1. Introducción

La institución chilena de los capitanes de amigos suele ser considerada una creación colonial que respondió a la finalidad de colocar agentes estatales bilingües con residencia permanente en territorio indígena para mejor vigilar y controlar a los grupos de indios amigos, sirviendo de nexo con las autoridades fronterizas.

Sergio Villalobos (1982, 1995) los describe como soldados a sueldo de la Corona, por lo común mestizos oriundos de la frontera, alfabetizados, que llegaban a detentar un verdadero liderazgo sobre los grupos indígenas a los que eran asignados, llenando lo que califica como un «vacío de poder existente entre los naturales». A través de ellos «se buscaba crear un orden más coherente, que debía facilitar el trato fronterizo, superar la desorganización de los indígenas, la carencia de un gobierno central, las luchas intestinas y la volubilidad de los caciques y de sus parciales» (1995: 182-183). Luz María Méndez Beltrán (1982: 111) menciona que, cuando se organizaban grandes parlamentos, eran ellos «los encargados de establecer el contacto oficial primario» con los caciques en las juntas y parlas previas. Leonardo León Solís (1991: 161-162) los considera «la única expresión oficial del estado imperial al sur del Biobío», cumpliendo un rol de mediadores y comerciantes, al tiempo que desarrollaban tareas de observación y espionaje.

La institución tenía en sus orígenes funciones eminentemente militares. Se la menciona por primera vez en 1602 (Villalobos 1982: 181 y 1995: 175), designando a un integrante del ejército colonial que se ponía a la cabeza de los escuadrones de indios amigos, compartiendo su liderazgo con un guerrero indígena. Con el tiempo, se iría privilegiando su rol de intermediario cultural y «agente aculturador» al servicio de los españoles (Boccara 1998a: 196-197; 2005: 7). Pieza importante de lo que Guillaume Boccara (Boccara 1998b: 40) designa como «dispositivos de poder de tipo disciplinario», la función de espías de los capitanes de amigos iría evolucionando hacia la de vigilantes que actuaban «bajo el control del misionero y/o del oficial de una plaza o fuerte fronterizo». Según este autor, cumplían un doble papel: sustituían los mecanismos indígenas de resolución de conflictos introduciendo criterios jurídicos españoles para regular cuestiones internas a las comunidades, y actuaban como capataces o vigilantes de los indios, controlando el uso de su tiempo y de su espacio (Boccara 2005: 15, 16).

Gertrudis Payàs e Icíar Alonso (2009: 191) los definen como «un cuerpo militarizado de intérpretes e informantes que dependían de un funcionario superior, el comisario de naciones» y que, además de obrar como agentes de la administración colonial, podían auxiliar a los misioneros, acompañándolos en sus desplazamientos y sirviéndoles de traductores.

Los citados autores analizan la institución bajo la perspectiva hispánica. Aunque difieren ligeramente en la caracterización de sus funciones, coinciden en considerar a los capitanes de amigos una pieza clave del aparato de dominación diseñado para subordinar progresivamente a los grupos indígenas amigos y aliados —pero no sometidos— de la Araucanía al marco jurídico, político, social y religioso del orden colonial.

El carácter ambiguo de estos mediadores salta, sin embargo, a la vista en los mencionados trabajos. Villalobos (1995: 177, 180, 183, 186) observa que los capitanes de amigos permitían las «feroces prácticas» guerreras de los indios (sacrificio

de prisioneros y antropofagia ritual), que adoptaban la poligamia y las borracheras, que derivaban su ascendiente sobre ellos no de la coerción sino de la condescendencia y que les servían como «abogados que apoyan sus solicitudes». León Solís (1991: 164, 167) nota el carácter limitado de su autoridad y advierte la diferencia que existe entre su rol oficial y las funciones informales que terminaron desempeñando al servicio de los caciques, con cuyos intereses a menudo se identificaron. «Los capitanes de amigos se "araucanizaban"» y ciertos clanes familiares que llegaron a monopolizar la institución «se transformaron en verdaderos voceros oficiales de los linajes araucanos». Las fuentes citadas por León Solís (1991: 160, 162, 169) sugieren una verdadera apropiación indígena de la institución: los capitanes de amigos eran nombrados a solicitud de los indios y «según sus ritos» en la persona de individuos que ellos mismos proponían.

Situándose en la perspectiva indígena, José Manuel Zavala (2000: 255. Mi traducción) sostiene que los capitanes de amigos constituyen la manifestación más evidente de la capacidad de la sociedad mapuche para integrar a los españoles en su mundo, no como jefes, sino como consejeros e intermediarios en asuntos políticos y comerciales. «Contar con un capitán de amigos significaba para un cacique gobernador asegurarse un vínculo permanente con el mundo español, lo que explica una suerte de carrera entre los caciques gobernadores para obtener capitanes de amigos así como misioneros».

A diferencia de los típicos dispositivos de poder coloniales de la encomienda, la reducción, la misión y el fuerte, implantados en toda la América hispánica, y a similitud de la institución chilena del parlamento a la que se encuentra estrechamente asociada, la figura de los capitanes de amigos constituye una institución híbrida y transcultural, que «no es fruto de una imposición española sino el resultado de cierto compromiso cultural entre los dos actores étnicos» y que, siendo «un instrumento de contacto utilizado por los españoles es asimismo un instrumento utilizado por los [indígenas] para entrar en relación con los españoles según sus propios criterios» (Zavala 2000: 128, a propósito de los parlamentos). Si, en las intenciones de quienes les daban un nombramiento oficial, los capitanes de amigos debían ejercer funciones de mediación, vigilancia y control, en la práctica constituían un reconocimiento explícito «de alteridad y voluntad negociadora» (Payàs y Alonso 2009: 201). Eran, para los indios amigos, una protección ante sus enemigos externos y una garantía de mediación en los conflictos internos, un testigo privilegiado y manipulable de su buena fe como aliados de la corona y una vía de acceso a los productos coloniales. En este trabajo analizo los usos indígenas de la figura del capitán de amigos en el caso particular de la frontera mendocina donde, en el marco de los tratados de paz firmados a partir de la década de 1780 y a pedido de los caciques pehuenches, se implantó esta institución típicamente chilena.

2. Los capitanes de amigos en la frontera de Mendoza

En abril de 1786, el gobernador de Chile, Ambrosio Benavídez, dirigió un oficio al comandante de frontera de Mendoza, José Francisco de Amigorena, enunciando las principales funciones de los capitanes de amigos en Chile: intérpretes, escoltas, mensajeros, asistentes de los caciques en sus tratos comerciales y espías en territorio indígena.

> Los Capitanes de Amigos que sirven en la Frontera de este Reino tienen la ocupación de Intérpretes, cada uno al Cacique e Indios del respectivo Ahillo, Comarca, o Reducción que se les encomienda, y debe acompañarlos en las salidas que suelen hacer dichos Infieles para presentarse al Capitán general, Maestre de Campo, u otros jefes cuando se les ofrecen asuntos, o son convocados a Parlamentos y Juntas. Entra el Capitán libremente siempre que es necesario a dichas reducciones; lleva los mensajes de cumplimientos, o de tratados que despacha el Comandante general, o los particulares de plazas internas de la pertenencia del territorio que le corresponde; asiste al Cacique en sus conchavos, cambios y diligencias de comercio en tierras de españoles, sirviéndole de interventor, agente y amigo suyo en todos sus recursos y urgencias, mediante cuya familiaridad y frecuente comunicación procura al mismo tiempo imponerse de los movimientos, designios y confederaciones de los indios para inteligencia del Gobernador de la Frontera, para todo lo cual se procura que sean hombres honrados, peritos en el idioma índico, y que sepan leer y escribir.
>
> En este Reino los hay de tres clases: de la primera es un intérprete o lenguaraz general que suele titularse Comisario de Naciones con sueldo de diez y ocho pesos al mes; cuatro Capitanes de Amigos principales de las reducciones de los Llanos, de Angol, de la Costa y de los Pehuenches, con designación de doce pesos cada uno al mes y quince de particulares parcialidades o cacicazgos dotados a ocho pesos, todos sobre Real Hacienda mediante título o nombramiento que les da la Capitanía General, con la prerrogativa de goce de fuero militar como la tropa[1].

Amigorena no utilizó esa información para pedir la creación de un cargo análogo en la frontera de su mando sino unos años más tarde, cuando se presentaron en Mendoza varios caciques pehuenches amigos con un pedido preciso:

> Todos ellos se han empeñado grandemente en que les nombre por su Capitán (al uso y costumbre del Reino de Chile) al soldado veterano Carlos Bora, a quien profesan afecto, por haber estado en los destacamentos varias veces en sus tolderías y no se me ofreció embarazo para dárselo a reconocer por tal en mi casa, por que no se fuesen disgustados, pero piden se le liberte del servicio para que pueda ir y venir adonde ellos cuando se ofrezca[2].

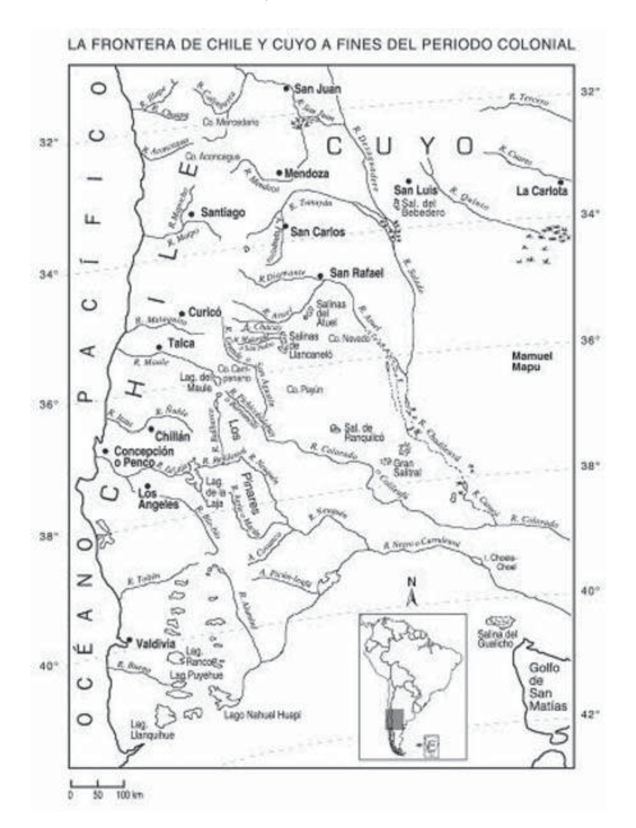
Soldado de la guarnición del fuerte mendocino de San Carlos, Carlos Bora o Boza había comandado en 1787 los destacamentos enviados a proteger las tolderías y familias de los pehuenches de Malargüe, mientras estos incursionaban en territorio de indios enemigos (Roulet 2004: 335-336; 2002: 78-79). Bora se había desempeñado además como correo, transmitiendo noticias acerca de las intenciones de los indígenas de la región del Neuquén, al sur del río del mismo nombre[3]. A diferencia de lo que sucedía en Chile, no se instaló de manera permanente entre los indios, pero durante su corta actuación como capitán de amigos viajó con frecuencia a las

[1] Oficio de Ambrosio de Benavídez a José Francisco de Amigorena, Santiago, 30.4.1786, en AGN IX, 24-1-1.

[2] Carta de José Francisco de Amigorena al gobernador intendente de Córdoba, Rafael de Sobremonte. Mendoza, 28.11.1791, en Archivo General de la Provincia de Mendoza, sección colonial, carpeta 55, documento 28 (en adelante, abreviado como AGPM 55/28).

[3] Carta de Sobremonte a Amigorena. Mendoza, 15.9.1788, en AGPM 50/115; Acuerdo celebrado por la Junta de Hacienda y el comandante de Armas para tratar la defensa de los indios pehuenches de ataques de los huilliches. Mendoza, 2.7.1789, en AGPM 29/39.

tolderías de Malargüe para resguardar a los pehuenches de sus enemigos. Los documentos no lo mencionan más allá de julio de 1792.



Desaparecido Bora, parece haberlo sucedido informalmente como capitán de amigos el comandante del fuerte de San Carlos, don Francisco Esquivel Aldao, quien se había ganado el respeto de los pehuenches secundándolos en dos campañas contra los huilliches del Neuquén, en 1788 y 1792[4]. Pero a partir de noviembre de 1793 Esquivel Aldao desaparece durante dos años de los registros documentales y figuran alternativamente Juan Morel y Francisco Barros como comandantes interinos de aquel fuerte. El cargo de capitán de amigos parece haber quedado vacante. En 1796, cuando estalló un cruento conflicto interno entre los pehuenches de la región de Malargüe y los de las inmediaciones del río Balbarco, Amigorena explicaba que no podía enviar capitanes de amigos «a mediar y pacificar las cosas», como se estilaba en Chile, porque en Mendoza no los había, «y solo yo tengo

4 No he hallado el nombramiento del comandante Francisco Esquivel Aldao como capitán de amigos, pero así parecían considerarlo los pehuenches de Malargüe, quienes a la muerte del cacique principal Antepan pidieron «que vaya el Capitán de Amigos como lo han verificado otras veces el difunto capitán don Francisco Aldao y don Francisco Barros» (oficio del comandante Faustino Ansay al ministro contador de Real Hacienda don Pedro de Oscariz. Mendoza, 3.6.1803, en AGPM 56/6).

que hacerlo todo a fuerza de industrias»[5]. Tras la muerte de su cacique principal de Malargüe a manos de los de Balbarco, los pehuenches de Malargüe solicitaron en parlamento que «se les nombrase un capitán de amigos según la costumbre de Chile», pedido al que accedió Amigorena designando al teniente Francisco Barros. Aunque este no hablara el mapudungun, la camaradería en la guerra y su amistad con los principales caciques pehuenches lo habilitaban a asumir el cargo[6]. Pero, a diferencia de Chile, no se le dio cargo oficial ni se destinaron fondos para cubrir sus gastos: Amigorena tuvo que argumentar que «al Capitán de Amigos y Lenguaraz se hace indispensable asignarles algún salario para su costeo, independiente de las raciones acostumbradas»[7].

Muerto Francisco Barros a principios de 1802, el nombramiento de un sucesor fue un reclamo constante de los indios pehuenches y puelches fronterizos de Mendoza, reiterado en el tratado celebrado el 1° de abril de 1805. Su artículo 9 refleja la inquietud de los caciques por controlar la calidad e intenciones de los cristianos que entraban en sus tierras —«pues vienen muchos con pretexto de cambalaches [trueques] y no son más que a robarles sus haciendas»— y contiene el pedido de nombrar un capitán de amigos. A tal efecto, los pehuenches proponían distintos candidatos chilenos, «para que [...] entendiesen en sus negocios de los pueblos de su residencia, a lo que tuvimos que condescender a sus representaciones por contemplarlas justas y arregladas»[8]. Sin embargo, no consta que ninguno de ellos haya ocupado esa función y no se vuelve a hablar de la designación de un capitán de amigos. Sospecho que eso se debe a que, en la misma ocasión, comenzó a actuar en la nueva frontera de San Rafael, como intérprete y cura conversor, el sacerdote indígena fray Francisco Inalicán, desempeñando en buena medida un papel análogo.

Para comprender la insistencia de los pehuenches en obtener un capitán de amigos es necesario examinar las funciones de esos personajes desde su perspectiva. Advertimos entonces que los indígenas dotaban de sentidos propios una institución que, más que una creación colonial, se nos aparece como un producto híbrido de intereses convergentes.

5 Oficio de Amigorena al gobernador Rafael de Sobremonte. Mendoza, 23.2.1796, en AGPM 56/1.

6 Cf. oficio de Amigorena a la Junta de Hacienda y Guerra, 23.11.1796, en AGPM 30/30; al Gobernador Rafael de Sobremonte, 24.9.1792, en AGN IX, 24-2-2; a Francisco Barros, 16.12.1795, en AGPM 30/15; diario de la expedición de Francisco Barros y los caciques pehuenches contra Rayguán, 22.3.1796, en AGPM 30/20; borrador de un oficio de Amigorena a los ministros de Real Hacienda, incompleto, sin fecha ni firma, en AGPM 88/59; nota de los efectos que son precisos para los agasajos a los caciques de Malargüe firmada por Amigorena en Mendoza, el 22.1.1798, en AGPM 42/39; oficio de Francisco Barros a Amigorena. Malargüe, 28.6.1790, en AGPM 57/61.

7 Oficio de José Francisco de Amigorena a los ministros de Real Hacienda. Mendoza, 9.1.1798, en AGPM 55/29. Un año después de haber investido a Barros como capitán de amigos, Amigorena aclaraba que no había en Mendoza oficiales españoles que vivieran entre los indios y que «hallándose uno propuesto para Capitán de Amigos [...], aún no se ha resuelto por la superioridad el expediente» (oficio del 19.12.1797 incluido en correspondencia de Santiago Allende al virrey Olaguer y Feliu. Montevideo, 6.2.1798, en AGPM 42/39).

8 Copia de la minuta del parlamento celebrado por don Miguel de Teles Meneses con los pehuenches el 1° de abril de 1805. San Rafael, 9.10.1807, en AGN IX, 3-5-2.

3. Protección contra enemigos externos

Tanto en Chile como en Mendoza, los acuerdos de paz con los grupos indígenas a los que se consideraba aliados estratégicos para la defensa de las fronteras contenían cláusulas de asistencia militar recíproca. Si las obligaciones indígenas quedaban registradas en la letra de los tratados, el compromiso español de apoyo a los indios amigos solía ser verbal, pero no menos obligatorio (Roulet 2004). Para sostener a sus aliados pehuenches, que frenaban los asaltos huilliches contra sus establecimientos, los españoles de Chile les enviaban no solo capitanes de amigos, sino destacamentos de soldados («dragones», en la terminología chilena) provistos de armas de fuego, quienes los secundaron activamente en sus guerras contra otros grupos. Cuando el alcalde de Concepción, Luis de la Cruz, viajó por las pampas en 1806, lo acompañaron el capitán de amigos de los pehuenches de Antuco y varios soldados, entre ellos el dragón Pedro Baeza, «que ha hecho 19 campañas en auxilio de estos peguenches» y que fue quien le dio las más valiosas informaciones acerca de sus hábitos guerreros (Cruz 1969: 453).

La colaboración directa de españoles de Mendoza en los conflictos entre indígenas comenzó inmediatamente luego de la firma del tratado con los pehuenches de Malargüe y Neuquén, en octubre de 1787, cuando dos hombres con armas de fuego acompañaron a los caciques neuquinos de regreso a sus tierras. Gracias a ellos los pehuenches repelieron el asalto de quinientos huilliches, «en quienes hizo su operación el cañón; y sin embargo que traían toda prevención para tener a los pehuenches [...] sitiados por mucho tiempo, lo levantaron el sitio asustados de las armas de fuego»[9]. En la primera expedición del comandante Francisco Esquivel Aldao contra los huilliches de Neuquén, a principios de 1788, sus 27 soldados armados de fusiles secundaron a 400 pehuenches equipados de lanza y machetes; en la segunda, en el otoño de 1792, se movilizaron 80 mendocinos, 10 de los cuales quedaron defendiendo las tolderías de Malargüe, al mando del capitán de amigos Francisco Barros (Esquivel Aldao 1931). Barros ya había cumplido las mismas funciones antes de desempeñar ese cargo[10].

Cada uno de los hombres que los pehuenches de Malargüe pidieron como capitanes de amigos —Carlos Bora, Francisco Esquivel Aldao y Francisco Barros— se había ganado su respeto y aprecio participando en estas campañas. De ellos esperaban que dieran muestra de coraje en el campo de batalla: «suplico a usted —imploraba

[9] Carta de Francisco Esquivel Aldao a Amigorena. San Carlos, 24.12.1787, en AGPM 65/73 y oficio de Sobremonte al virrey Loreto. Mendoza, 10.1.1788, en AGN IX, 11-4-5.

[10] En 1788, temiendo represalias de los huilliches, el gobernador intendente de Córdoba había resuelto «que el teniente don Francisco Barros, un sargento y dos cabos de milicias, cuatro soldados veteranos, el artillero que está en el fuerte y diez y siete soldados milicianos pasen a los toldos de Pichintur con un cañón de montaña» (oficio de Sobremonte a Amigorena. Mendoza, 15.9.1788, en AGPM 50/116). Al año siguiente, Carlos Bora comandaba la partida mendocina que protegía las tolderías pehuenches y Francisco Barros, al mando de una tropa de 56 milicianos, 16 veteranos y 12 indios fronterizos, secundaba una nueva expedición pehuenche contra los huilliches (Acuerdo celebrado por la Junta de Hacienda y el comandante de Armas. Mendoza, 2.7.1789, en AGPM 29/39). Esta expedición invernal fue aún más lejos que la de Esquivel Aldao el verano anterior sin encontrar huilliches, «por haber tirado estos enemigos los unos hacia las pampas de Buenos Aires y los otros a la parte de Penco a atacar al cacique Currilipi» (oficios de Amigorena a Sobremonte. Mendoza, 18.10.1789 y 16.1.1790, en AGPM 55/24). Meses más tarde, el cacique Pichintur de Malargüe escribía a Amigorena pidiéndole refuerzo de soldados y de lanzas, junto con «el favor de mandar de oficial a Don Francisco Varos» para proteger las tolderías (carta de Pichintur a Amigorena. Malargüe, 18.5.1790, en AGPM 30/1; Diario de viaje del capitán don Francisco Barros. Mendoza, octubre 1790, en AGPM 30/2).

Esquivel Aldao al comandante de frontera— que la gente [que se envíe en auxilio de los pehuenches] sea buena de a caballo y de armas de fuego, ágiles y de espíritu, a fin de darles a conocer a los indios amigos que somos tan soldados de campo como ellos y diestros en el manejo del arma de fuego»[11]. La cooperación militar entre indios y españoles daba lugar a una suerte de emulación en la que cada uno procuraba demostrar que era tan buen guerrero —y por lo tanto tan hombre— como el otro. Esa ética guerrera, en la que no había peor deshonra que la cobardía, podía llevar a conductas temerarias de graves consecuencias. En 1796, aunque sus órdenes se limitaban a permanecer en Malargüe protegiendo las tolderías, Francisco Barros se dejó enrolar en el asalto a las tolderías de Rayguán de Balbarco cuando sus amigos pehuenches lo desafiaron preguntándole si tenía miedo. Herido en su amor propio y «no queriendo desagradar a estos caciques», Barros salió a pelear con sus aliados, causando estragos en la toldería de Rayguán, lo que agravó el ciclo de venganzas, que tardaría dos años en cerrarse[12].

En estas ocasiones, los españoles no dirigían las operaciones sino que se subordinaban mansamente a las decisiones de los caciques. Cuando Francisco Barros encabezaba la partida que protegía las tolderías de Malargüe en el crudo invierno de 1790, estimó necesario mudar el campamento. Entonces, «con suavidad les hice saber todas estas incomodidades [...] a lo que me respondieron que se hallaban muy bien aquí, que sus haciendas las tenían bien internadas en la sierra y que no les era posible mover en este tiempo sus familias, a cuya respuesta no les repliqué»[13]. Eran los pehuenches quienes lanzaban la convocatoria a marchar contra sus enemigos y quienes elegían el momento propicio para la acción, solicitando la participación de sus aliados españoles[14]. De estos se esperaba que concurrieran como tropa de refuerzo y como protección de la retaguardia en la retirada, sin mezclarse en la batalla cuerpo a cuerpo a menos de ser requeridos. En la campaña de 1788, los pehuenches constataron que los caballos de los españoles estaban muy maltratados y «se resolvieron a ir sin nosotros a dar el avance sobre [las tolderías del cacique] Llanquetur». Solo en el último combate utilizaron los cristianos sus armas de fuego para desalojar a los sitiados huilliches (Esquivel Aldao 1931: 324). Comunicando el desarrollo de la expedición de 1792, el comandante Esquivel Aldao reconocía que

> ... operaron más que nosotros los peguenches, que me suplicaron los dejase a ellos pelear, y llamar a sus familias que se hallaban cautivas y que no se tirase ni un tiro hasta que ellos avisasen, porque de lo contrario se exponían ellos a padecer el estrago por nuestra fusilería, que debía usarse con los enemigos que salieran huyendo o que

11 Oficio de Esquivel Aldao a Amigorena. San Carlos, 29.4.1792, en AGPM 66/71.

12 Diario de la expedición de Francisco Barros. Mendoza, 22.3.1796, en AGPM 30/16.

13 Oficio de Francisco Barros a Amigorena. Malargüe, 28.6.1790, en AGPM 57/61.

14 En 1792 el cacique Caniguan anunció que los principales caciques de Malargüe «habían acordado hacer una formal expedición contra sus enemigos en la luna del mes próximo de junio», solicitando «50 hombres de armas de fuego, parte para dejar en sus toldos al cuidado de sus familias y haciendas, y parte para llevar en su compañía, pidiéndome por ahora diez de ellos por el recelo que tienen de que vengan a acometerlos los enemigos» (oficio de Amigorena a los ministros de real hacienda. Mendoza, 19.4.1792, en AGPM 55/19). Días después, el mismo cacique pedía que se autorizara a Esquivel Aldao a salir «sobre la marcha con doce o catorce hombres, que sean de a caballo y todos de fusil y bien montados para estar en sus tolderías de mañana lunes en 8 días, y que cuando más aguardará un día más y no más» (oficio de Esquivel Aldao a Amigorena. San Carlos, 29.4.1792, en AGPM 66/70).

> nos acometiesen, lo que así se verificó; y por esta razón lleva nuestra gente solamente el honor de la feliz victoria, y del botín muy poco[15].

La colaboración militar de los españoles era percibida por los pehuenches como un refuerzo de su propia posición en la configuración regional de poder. Así lo expresó Currilipi, cacique gobernador de los pehuenches del Neuquén, agradeciendo el apoyo mendocino y prometiendo «participar a todos los caciques amigos que se hallan entre los Builiches[sic] los favores que están él y sus amigos recibiendo continuamente de los Españoles, no solamente en no hacerles daño alguno, sino cortándose desde sus tierras a vernirlos a auxiliarles a las suyas»[16].

El nombramiento de capitanes de amigos en la frontera de Mendoza se produjo siempre en circunstancias de conflicto, tanto externas —contra los huilliches de Llanquetur y sus sucesores—, como internas: guerra civil entre pehuenches de Malargüe y Balbarco; venganzas de sangre entre pehuenches y puelches instalados en la frontera de Mendoza. En tal contexto, no se exigió de ellos que hablaran la lengua mapudungun ni que residieran en las tolderías sino que estuvieran disponibles para acudir al llamado de sus aliados, sosteniéndolos militarmente y abogando por sus intereses. Mientras que en los conflictos externos los capitanes de amigos apoyaron a sus protegidos con las armas y con la pluma, en los internos la inmediatez geográfica y el riesgo de dejar desguarnecida la frontera los obligaron a adoptar una posición mediadora, con un fuerte componente redistributivo, que facilitara la reconciliación de las partes dolientes.

4. Testigos y portavoces

En las tolderías, los capitanes de amigos recibían las quejas de sus aliados ante comportamientos que los perjudicaban, asistían a las juntas de caciques donde se decidían las acciones defensivas u ofensivas contra los enemigos y transmitían por escrito esas informaciones a la comandancia de frontera. El capitán de amigos se convertía así en el primer eslabón de una cadena de informaciones y de toma de decisiones que elevaba los reclamos de los caciques amigos hacia las más altas autoridades coloniales, quienes actuaban en consecuencia. Alertado por don Francisco Barros desde Malargüe, el comandante Amigorena reclamaba al gobernador de Chile que averiguara

> … con qué permiso y facultades se internan los troperos de su bando a extraña jurisdicción a extraer sal, brea y alquitrán, inhabilitando por este medio a los Indios con los cambios de licores que les conducen para sacarles los mejores caballos y mulas, como se ha visto en varias ocasiones, de que se me han quejado los mismos Indios[17].

Más que cautelosos espías actuando con disimulo en territorio enemigo se nos presentan como testigos e informantes privilegiados, elegidos por los propios caciques para hacer llegar sus puntos de vista y sus exigencias a las autoridades fronterizas:

[15] Oficio de Francisco Esquivel Aldao a Amigorena. Río Neuquén, 10.6.1792, en AGPM 66/81.
[16] Oficio de Francisco Barros a Amigorena. Malargüe, 8.8.1790, en AGPM 57/77.
[17] Oficio de Amigorena al gobernador de Chile. Mendoza, 23.2.1796, en AGPM 56/1.

> Señor comandante de Armas y Fronteras: doy parte a Vuestra merced cómo el día veinte y dos hubo junta de caciques, los mismos que me hicieron presente lo siguiente: dicen que en el mes de agosto pretenden marchar al malón, y dicen que los enemigos se hallan en un corral encerrados de pequeña puerta, y piden treinta [hombres] de fusil para acabarlos de una vez, y que el que haga cabeza que sea de buen ánimo y que los estime, advirtiendo que lo que ellos regalen a los cristianos que no se les haga desaire; y me dicen que los que vengan estén a mediados de julio, a fin de que descansen los caballos [...][18].

Amistados con los caciques, los capitanes de amigos se volvían sujetos manipulables, que sostenían sin matices la postura de sus protegidos. Estos los utilizaban como garantes de la veracidad de sus dichos: «... y *atestiguan conmigo* —escribía Francisco Barros—, diciendo que continuamente estoy viniendo a sus rucas [casas] a su mapu [tierra] y que si yo o el Comandante Aldao cuando ha venido, si les ha conocido alguna falsedad [a] alguno de los que mandan o han mandado entre ellos»[19]. Durante la guerra civil entre los pehuenches de Malargüe y los de Balbarco, los respectivos capitanes de amigos se hicieron portavoces de versiones encontradas acerca de las razones y el desarrollo del conflicto[20]. Conscientes de que ante las autoridades la palabra de un español tenía más peso que la de un cacique, estos últimos pedían a su capitán de amigos que diera fe de sus actos. Así, el cacique Rayguán había exigido a Ludgardo Jara que lo acompañara a vengarse de los pehuenches de Malargüe «para testigo de su defensa y de la mala fe de los de Malalgue»[21]. Más que observadores neutrales, los capitanes de amigos se transformaron así —como lo advirtió Leonardo León Solís— en «verdaderos voceros oficiales de los linajes araucanos» (León Solís 1991: 167).

La palabra del capitán de amigos también significaba, para los propios indígenas, garantía de la transmisión fiel de un mensaje de las autoridades fronterizas. Cuando los pehuenches de Malargüe, asustados por rumores según los cuales Amigorena estaba planeando una expedición contra ellos, enviaron a dos cacicas a Mendoza para sondear sus intenciones, ambas dijeron al comandante que «para acreditarles a los caciques todos la representación que me habían hecho y el desengaño con que iban, era preciso fuese con ellas el Capitán de Amigos don Francisco Barros»[22].

Despachado oficialmente por la máxima autoridad, el capitán de amigos legitima con su presencia la veracidad de la información transmitida por los mensajeros indígenas, al tiempo que encarna de la manera más ostensible, ante propios y extraños, la alianza con el poder colonial. En 1794, cuando varios caciques aucas y ranqueles

[18] Oficio de Carlos Bora, comandante de la partida auxiliar en los toldos de Malargüe, a José Francisco de Amigorena. Malargüe, 23.6.1789, en AGPM 29/39.

[19] Oficio de Francisco Barros a Amigorena. Malargüe, 24.1.1796, en AGPM 30/19 (el resaltado es mío).

[20] Compárese la versión del conflicto que da Francisco Barros en el documento citado en nota 21 con la chilena, que nace del relato del capitán de amigos de los pehuenches de Balbarco y Antuco, Ludgardo Jara (cf. oficio del capitán general de Chile, Francisco de la Mata Linares, a Amigorena. Concepción, 23.12.1795, en AGPM 41/123). Sobre el combate en el que Rayguán fue muerto por el cacique Millanguir, véase el relato de Ludgardo Jara en el oficio de Pedro Nolasco del Río. Los Angeles, 8.5.1797, en AGPM 41/130 y el de los caciques de Malargüe, que acusan a Jara de haber estado animando a los indios de Rayguán al grito de «Vamos, matándolos a estos y luego a las mujeres», en el oficio del comandante Francisco Esquivel Aldao a Amigorena. San Carlos, 22.5.1797, en AGPM 29/30.

[21] Oficio de Pedro Nolasco del Río. Los Angeles, 8.5.1797, en AGPM 41/130.

[22] Oficio de Amigorena al gobernador intendente de Córdoba. Mendoza, 14.6.1796, en AGPM 56/1.

de las pampas mandaron emisarios a los pehuenches mendocinos con una propuesta de paz, estos solicitaron inmediatamente la presencia de Francisco Barros y de una decena de soldados

> … para salir acompañados de ellos a recibir [a los correos], para que vean estos que tienen españoles entre sí y que viven con los españoles, lo mismo que si fueran unos todos, y que la gente que lleve sea de fusil, para que acompañe a mostrar el agrado que les causa la paz con dichos caciques […] y me dicen que procuran mi reunión con ellos antes de la llegada de los correos para que presencie el Parlamento y pueda yo dar aviso a Vuestra Señoría con más individualidad[23].

En la medida en que los propios indígenas reclamaban al capitán de amigos y lo investían de la función de dar fe de las palabras intercambiadas y de los compromisos asumidos, la condición de testigo y vocero le cabe con más propiedad que la de espía.

5. Dispensadores de bienes

Los historiadores chilenos han notado el importante papel de los capitanes de amigos en el comercio interétnico, no solo como asistentes de los caciques cuando comerciaban en territorio español sino también como proveedores directos de bienes. En primer lugar, de alcohol. A diferencia de los conchavadores o comerciantes que ingresaban clandestinamente en sus tierras, emborrachándolos, engañándolos y robándoles ganado, los capitanes de amigos eran personajes conocidos, que entraban de modo regular tierra adentro con licencia oficial, aunque transportaran productos cuya venta a los indios estuvo por largo tiempo prohibida (Villalobos 1989: 164-166). Los pehuenches de Malargüe acusaban al capitán de amigos de los de Balbarco, Ludgardo Jara, de aprovechar sus viajes a la banda oriental de la cordillera para llevar a «sus» indios «muchas cargas de vino»[24]. Es probable que los capitanes de amigos de Mendoza también se dedicaran a estos tráficos ilegales, pero no he encontrado evidencias documentales que lo confirmen.

Consta, en cambio, que los capitanes de amigos mendocinos llevaban alcohol a los pehuenches amigos como agasajos en ocasiones especiales. En 1803, por ejemplo, al fallecer el cacique principal Antepan, su hijo Caripan pidió la comparecencia de Francisco Barros al entierro «y que para él se les remita cuatro cargas de vino según se practicó en la muerte de Caniguan y Pichintur, a quienes se les suministró con mayores agasajos»[25].

Al celebrarse los parlamentos, era el capitán de amigos quien reclamaba la entrega de obsequios para los caciques, cacicas, capitanejos y mocetones —que consistían

[23] Oficio de Francisco Barros a Amigorena. San Carlos, 10.3.1794, en AGPM 30/7.

[24] Oficio de Esquivel Aldao a Amigorena. San Carlos, 22.5.1797, AGPM 29/30.

[25] Oficio del comandante Faustino Ansay al contador de Real Hacienda Pedro de Ozcariz. Mendoza, 3.6.1803, en AGPM 56/6. En 1796, al morir el cacique Guaiquinao, los pehuenches de Malargüe solicitaron «que vaya su Capitán don Francisco Barros a dar sepultura a Pichuntur (así como se le dio a Canihuan por el comandante Aldao) pues aún tienen su cadáver retobado en un cuero; salió Barros a esta diligencia con dos soldados del fuerte y dos criados suyos con quien le despaché cuatro cargas de vino y otras menudencias que ellos acostumbran echar en las sepulturas» (Oficio de Amigorena al gobernador intendente. Mendoza, 24.10.1796, en AGPM 56/1). Tales agasajos para las exequias de un cacique principal eran sin embargo excepcionales.

en ropa europea, aperos para montar, vino, aguardiente, tabaco, yerba y papel—, y quien se encargaba de distribuirlos[26]. Francisco Barros transmitía los pedidos de los caciques de Malargüe, que alegaban «la desnudez, e indecencia en que se hallan algunos de los suyos para poder presentarse en una Junta tan seria y de un numeroso concurso [como la que se preparaba en Chillán para la reconciliación con los de Balbarco]» e insistían en que de no ir bien vestidos «los tratarán, no como a Caciques, sino como a ridículos pobretones, y que por lo mismo no prevalecerán sus propuestas y votos»[27]. Haciendo valer sus intereses, estos agentes coloniales representaban para los caciques amigos la puerta de acceso a bienes de prestigio que no podían obtener en sus tratos comerciales en la frontera (en particular, ropa y aperos de metal). Tal función redistributiva revestía singular importancia en las gestiones de reconciliación de linajes enfrentados en interminables venganzas de sangre.

6. Mediadores en los conflictos internos

Entre los grupos indígenas de la frontera sur, una muerte rara vez venía sola. Si acontecía por razones naturales, era atribuida a la acción maléfica de brujos o hechiceras que, una vez identificados, debían ser eliminados. Si sucedía en un malón colectivo o en un combate singular, era vengada por la parentela del difunto con otra acción colectiva o bien haciéndose justicia en la persona del asesino. Durante el conflicto desatado tras la muerte repentina del cacique Caniguan de Malargüe en los toldos de Rayguán, de Balbarco, los españoles de Mendoza y Chile pudieron apreciar cuán fácilmente se declaraba un ciclo de venganzas, a qué velocidad se propagaba y qué difícil resultaba ponerle fin. Esa experiencia los incitó a mantenerse prescindentes en tales casos y a contribuir activamente a la reconciliación de las partes dolientes.

En las tradiciones indígenas existían afortunadamente alternativas a la despiadada ley del Talión, que descansaban en la compensación material y en la figura de garantes. A poco de establecerse en Mendoza la institución de los capitanes de amigos, los españoles fueron llamados a desempeñar tal función mediadora en los conflictos que afectaban la seguridad de la frontera: agraviado por el cacique Pichintur, que le había muerto un hermano durante una borrachera, el cacique puelche fronterizo Guanquenecul explicó al comandante Esquivel Aldao que, como Pichintur aún no había pagado esa muerte con animales, él iba a salir a robarle unos caballos, porque

> … esto es costumbre entre ellos, hasta que entra de por medio un garante, que apacigua y minora las pagas, que acuerdan. Y así me dice, que como entre nosotros es costumbre castigar con prisiones etc. al ladrón, matador, y demás, es uso entre ellos solicitar por estos medios las pagas, a que ayudan los parientes, cuando el delincuente no tiene sobre qué recaer. Y no teniendo, o no queriendo estos, lo matan, según ritos.

[26] Nómina de objetos que se obsequiaron a los pehuenches de Malargüe en ocasión del parlamento general celebrado en la plaza de Chillán, Chile. Mendoza, 25.1.1798, en AGPM 42/39; En 1799, Francisco Barros obsequió al cacique principal de los ranqueles Carripilum una carga de aguardiente y carne fresca en nombre del rey (oficio de Amigorena a los ministros de Real Hacienda. Mendoza, 31.7.1799, en AGPM 30/48).

[27] Oficio de Amigorena a los ministros de Real Hacienda de Mendoza. Mendoza, 10.1.1798, en AGPM 88/59 y de Amigorena al virrey Olaguer y Feliu. Mendoza, 10.1.1798, en AGPM 54/68, comentando los partes de Francisco Barros desde las tolderías de Malargüe.

> Sin embargo me ha dicho que, *si Vuestra merced le promete facilitar con Pichintur el que se le pague, como es regular, no se pondrá en marcha*, y aguarda la respuesta de Vd. para deliberar lo conveniente[28].

La figura de los garantes aparece en varias ocasiones, como cuando, tras las muertes violentas de Pichintur y Rayguán, los españoles de Chile y Mendoza se propusieron pacificar definitivamente sus fronteras reuniendo a las partes en un parlamento de reconciliación en Chillán. En el parlamento no hablaron los caciques directamente afectados por el conflicto sino sus respectivos garantes:

> … convocados a mi presencia en la hora señalada, hice hablar al Cacique Gobernador [de los pehuenches de Villucura] Caullant como mediador por los de Barbarco, y dirigiendo sus razonamientos al cacique [fronterizo] de Mendoza Carilef, que también ha venido al mismo objeto por los de Malalhue, se hicieron ambos las protestas de la buena fe en que estaban e interés que tenían en la reconciliación de unos y otros que eran de una misma sangre, primos y parientes […] y en prendas de la pacificación me presentó el cacique Carilef al hijo del difunto Rayguán de Barbarco, el que entregué al Gobernador Caullant, con cuya prueba los caciques de ambas parcialidades se abrazaron en testimonio de la nueva amistad, juntando yo las manos de unos y otros en muestra de unión perpetua que ofrecían conservar para adelante[29].

En conflictos de menor escala, la figura del capitán de amigos —o, en su defecto, la del comandante de fronteras— fue sustituyendo a la de los garantes. Sus funciones conciliadoras y redistributivas adquirieron cada vez más importancia en la frontera mendocina a principios del siglo XIX. Las quejas de los caciques, luego de la desaparición de Francisco Barros, reflejan el papel crucial de los capitanes de amigos en tales trances.

En esos años, en efecto, los últimos caciques pehuenches que habían pactado paces en la década de 1780 iban desapareciendo uno tras otro, de pura vejez; sin embargo, sus muertes solían ser atribuidas a actos de hechicería de los que acusaban a sus vecinos puelches, con quienes mantenían una larga rivalidad. Al fallecer Roco, «indio de mucha edad y que ha estado largo tiempo gravemente enfermo y casi del todo ciego», sus parientes incriminaron al cacique puelche Bartolo Guelecal y asaltaron su toldería. Guelecal salvó el pellejo de milagro. Ansioso por prevenir una guerra intertribal a las puertas de Mendoza, el flamante comandante de armas Faustino Ansay envió al capitán de amigos Francisco Barros a los toldos en misión de reconciliación. Las paces se lograrían «persuadiendo la amistad y cariño que solo reconocen dichos indios por la insinuación de dádivas»[30].

La concordia duró hasta que, poco más de un año después, el puelche Gaspar Goyco fue muerto en una riña por el pehuenche Millanao y las respectivas parentelas empezaron a prepararse para la recíproca venganza. Entretanto había fallecido

[28] Oficio de Francisco Esquivel Aldao a José Francisco de Amigorena. San Carlos, 27.3.1792, en AGPM 66/64. El destacado es mío.

[29] Oficio del gobernador de Chile, marqués de Avilés, a Luis de Alava. Chillán, 3.3.1798, en AGPM 41/146.

[30] Oficios de Faustino Ansay a los Ministros de Real Hacienda, 10.12.1800, en AGPM 54/76; de Francisco Barros a Miguel Teles Meneses, 20.11.1800 en AGPM 76/25; de Faustino Ansay al subinspector general Marqués de Sobremonte, 12.12.1800; del marqués de Avilés a Faustino Ansay, 10.3.1801, AGPM 47/70.

Francisco Barros, «por quien claman los indios aún después de muerto»[31]. Tras largas negociaciones, el comandante Ansay acordó «que les diera un buen agasajo a ambos como padre que era de ellos» para que quedaran «como hermanos»[32]. La reconciliación sería, sin embargo, efímera. El padre de Gaspar Goyco «no se acababa de conformar» y varios caciques se quejaban de que «desde que murió el capitán don Francisco Barros no tienen Capitán de Amigos, y que en teniendo ellos algunas malocas y haya disensiones adentro, quién los compone como antes lo hacía Barros». Los pehuenches amenazaban con irse «para adentro y no bajarán hasta que vayan a Chile y traigan uno del señor Presidente». Ansay debió contentarlos «con un agasajo de mi peculio», que consistía en alcohol y estaba lejos de resolver el problema[33].

Pocos meses después volvían los indios a la frontera clamando «¿que cómo no había Capitán de Amigos, después de tanta luna que me lo habían hecho presente para nombrarlo?». Pehuenches y puelches coincidían en que ya «no se hacían parlamentos según se verificaba anteriormente» y que «no podían estar sin Capitán de Amigos». Si no se les nombraba uno en Mendoza lo pedirían en Chile[34]. Este incidente es altamente revelador del rol simbólico que jugaba el capitán de amigos para los indios aliados, quienes esperaban de él que desempeñara la conducta propia de un padre. Es decir, en términos indígenas, que asumiera la triple obligación de proteger a sus «hijos», de proveer a sus necesidades materiales y de mediar en sus disputas para reconciliarlos fraternalmente.

Esta metáfora de parentesco se había instalado muy progresivamente y era diferentemente interpretada por cada una de las partes: en un principio, los pehuenches trataban a los españoles de *peñis* o «hermanos», pero con el tiempo —y en la medida en que recibían de sus aliados protección militar y agasajos abundantes— el comandante de frontera José Francisco de Amigorena pasó a ser visto como «padre de toda la Nación Pehuenche, según los favores repetidos que de su patrocinio le resultan»[35] (Roulet 2004: 338-340). Los españoles solían traducir ingenuamente esa imagen como un reconocimiento explícito de autoridad y un compromiso de obediencia, cuando era sobre todo una marca de respeto que implicaba para quien la recibía un conjunto de deberes inalienables. Muerto Amigorena, el puelche Marcos Goyco recordaba a su sucesor, Faustino Ansay, las obligaciones que se derivaban de la posición de padre al preguntarle «si me parecía a mí *como su taita* que los compusiera a todos [...] y que yo después de hechas las paces y unidos todos, les diera un buen agasajo a ambos *como padre que era de ellos*»[36].

Si el capitán de amigos no es mencionado explícitamente como padre, queda claro que tiene como misión interceder —estoy tentada de decir, como «hermano mayor»— ante quien detenta ese rango para explicarle el sentido de las tradiciones

[31] Carta de Ansay al virrey del Pino, 16.3.1802, en AGPM 56/21.

[32] Cf. Testimonio de Faustino Ansay a la Junta de Real Hacienda de Mendoza, 25.3.1802, en AGN IX, 24-1-1; carta de Faustino Ansay al virrey del Pino, 15.4.1802, en AGPM 56/21.

[33] Carta de Faustino Ansay al virrey del Pino, 18.6.1802, en AGPM 56/21.

[34] Oficio de Faustino Ansay a Pedro de Oscariz, ministro de Real Hacienda, 26.10.1802, en AGN IX, 24-1-1.

[35] Oficio de Francisco Barros a Amigorena, transcribiendo el discurso del cacique Currilipi, pehuenche del Neuquén. Malargüe, 19.8.1790, en AGPM 57/80.

[36] De Faustino Ansay a la Junta de Real Hacienda de Mendoza, 25-3-1802, en AGN IX, 24-1-1. Los destacados son míos.

indígenas y obtener de él los objetos y los gestos necesarios al restablecimiento de las paces. Ante un comandante sin experiencia previa con los indios, la falta de un capitán de amigos equivale a la ausencia del mediador indispensable para traducir no ya la lengua, sino la diferencia cultural (Murray 1991). Es en esa instancia clave donde se revela toda la sutileza de su delicada posición: la convivencia, la camaradería en la lucha, el comercio asiduo, las visitas regulares eran otras tantas instancias de diálogo gracias a las cuales el capitán de amigos se convertía en un verdadero conocedor de la sociedad indígena, el único oficialmente habilitado para «traducirla» en términos inteligibles a las autoridades coloniales. Su ausencia provocaba equívocos que ponían en peligro la convivencia fronteriza.

7. Fray Francisco Inalicán, ¿el último capitán de amigos de Mendoza?

En el caso que nos ocupa, Ansay replicó airadamente que «ya no contasen con que yo era su taita sino su rigoroso juez» y redujo los agasajos a «lo más limitado que se ha podido afín de conservar la mejor armonía»[37]. Su sordera ante los reiterados reclamos de mediación de los indios amigos generaría una situación explosiva que logró ser conjurada en 1805 por el nuevo virrey del Río de la Plata, marqués Rafael de Sobremonte, gran conocedor de la política fronteriza. El principal acierto de su gestión consistió en restablecer los mecanismos de convivencia interétnica que habían probado su eficacia en tiempos de José Francisco de Amigorena: la práctica de los parlamentos —sin descuidar su faceta redistributiva— y el nombramiento de funcionarios sensibles a las demandas indígenas. Don Miguel Teles Meneses, oficial muy estimado por los caciques, fue nombrado comandante de frontera y encargado de negociar con pehuenches y puelches el tratado por el cual estos autorizaron la erección del fuerte de San Rafael en su territorio.

Asistiendo a Teles Meneses en las negociaciones comenzó a actuar como intérprete, capellán y cura conversor el sacerdote fray Francisco Inalicán, hijo del cacique principal de la Imperial en las décadas de 1770 a 1790, Phelipe Inalican o Quiñelican, (cf. Boccara 1998a: 246). Ordenado sacerdote en 1800 (Pelagatti 2006), Francisco Inalicán enseñaba gramática latina en elconvento franciscano de Mendoza cuando fue requerido para secundar a Teles Meneses[38]. Fray Inalicán puso entonces «todo el mayor conato y cuidado que pude en oir, atender y escuchar a todos los caciques concurrentes». Su oído atento y sensible le permitió comprender y transmitir de modo fidedigno los puntos de vista indígenas a sus superiores, incluso cuando contrariaban los proyectos coloniales que incluían la convertisión de los pehuenches al cristianismo. Contradiciendo a Teles Meneses, fray Inalicán informó al virrey: «a esto respondieron uno por uno en círculo como estaban comenzando desde el Gobernador hasta el último de la rueda, diciendo todos que no querían, que ninguno de sus antecesores habían vivido así, que mejor estaban vivir en sus costumbres»[39]. Atender a los caciques significaba también asumir una función redistributiva alojándolos y agasajándolos cuando visitaban el fuerte, de modo que no tardó en solicitar

[37] Oficio de Faustino Ansay a Pedro Oscariz, ministro de Real Hacienda, 26.10.1802, en AGN IX, 24-1-1 y otro al virrey, 21.11.1802, en AGPM 56/21.

[38] Carta de fray Francisco Inalicán al virrey Sobremonte. Mendoza, 13.2.1805, en AGN IX, 30-7-6.

[39] Carta de fray Inalican al virrey Sobremonte. San Rafael, 9.4.1805, en AGI Buenos Aires 92.

«una renta individual para poderlos recibir y despacharlos contentos, porque ninguno de ellos quiere volverse sin que se le regale»[40].

Así, en la práctica, fray Inalicán ejerció entre 1805 y 1822 varias de las funciones propias de los capitanes de amigos, haciendo probablemente innecesario el nombramiento de un sucesor a don Francisco Barros. Pariente de los caciques pehuenches, perfectamente bilingüe, impregnado de ambas culturas desde su tierna infancia, este sacerdote indígena era la persona ideal para hacer de puente entre una y otra.

8. Consideraciones finales

La institución de los capitanes de amigos es una creación híbrida y transcultural propia de la frontera chilena, trasplantada a Mendoza a inicios de la década de 1790 a incitación y pedido de los indios pehuenches. Los caciques aliados sugirieron los nombres de los individuos que consideraban aptos a ejercer el cargo y presionaron para que obtuvieran una designación oficial. Si así fue es porque, a despecho de representar intereses coloniales que en última instancia resultaban antagónicos al proyecto de preservar su autonomía política y su control del territorio, estos agentes culturalmente maleables resultaban útiles para consolidar el poder y el prestigio de los caciques, favoreciendo la comunicación intercultural. Los capitanes de amigos desempeñaron una serie de funciones de vital importancia para los indios: militares (protección de las familias en las tolderías; participación en acciones ofensivas contra grupos enemigos); de representación y traducción cultural (testigos y portavoces de los puntos de vista indígenas ante las autoridades coloniales); simbólicas (encarnación prestigiosa de la alianza hispano-indígena); económicas (proveedores de bienes coloniales en forma de agasajos) y de mediación intraétnica (sustituyendo a la figura de los garantes y recurriendo a metáforas de parentesco para la reconciliación de linajes rivales). Pieza fundamental de los dispositivos de poder colonial en la frontera chilena, los capitanes de amigos revelan en la frontera mendocina los fuertes componentes indígenas de una institución que encarnaba la solidez y perennidad de un vínculo percibido por los indios amigos como igualitario y recíproco.

Dos siglos después, en circunstancias conflictivas que revelan la necesidad de promover nuevas formas de comunicación y mediación cultural entre los Estados latinoamericanos y sus pueblos originarios, la figura de los capitanes de amigos de la era colonial brinda algunas pistas para imaginar las características que deberían reunir hoy las nuevas instituciones de mediación en un contexto democrático respetuoso de la diversidad. Participación indígena en su diseño e implementación; contacto con el terreno y disponibilidad para tomar nota de necesidades y reclamos indígenas en consultas amplias; acceso directo a las instancias de decisión estatales en materia política y de manejo de recursos para el desarrollo comunitario; aptitud para la traducción cultural y capacidad de formular recomendaciones a las partes: he aquí algunos rasgos que harían de las nuevas instancias mediadoras instrumentos idóneos para reanudar un diálogo constructivo.

[40] Carta de fray Inalicán al virrey Sobremonte. San Rafael, 10.7.1805, en AGN IX, 3-5-2.

Bibliografía

Boccara, Guillaume (1998a). *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention de soi*. Paris: L'Harmattan.

Boccara, Guillaume (1998b). «Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo xvi al siglo xviii». En: Pinto Rodríguez, Jorge (ed.). *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana.* Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, pp. 29-41.

Boccara, Guillaume (2005). «El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial (De la guerra a la pacificación en Araucanía)». En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, puesto en línea el 14.2.2005, http://nuevomundo.revues.org/597 (última consulta 01-09-2014).

Cruz, Luis de la (1969). «Tratado importante para el perfecto conocimiento de los indios Peguenches, según el orden de su vida». En: De Angelis, Pedro. *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia del Río de la Plata* II. Buenos Aires: Plus Ultra, pp. 437-491.

Esquivel Aldao, Francisco (1931). «Diarios de las expediciones de 1788 y 1792», *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, VIII, pp. 318-337.

León Solís, Leonardo (1991). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco: Ed. Universidad de la Frontera.

Méndez Beltrán, Luz María (1982). «La organización de los parlamentos de indios en el siglo xviii». En: Villalobos, Sergio / Aldunate, Carlos / Zapater, Horacio / Méndez, Luz / Bascuñan, Carlos (eds.). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 107-173

Murray, David (1991). *Forked Tongues. Speech, Writing & Representation in North American Indian Texts*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Payàs, Gertrudis y Alonso, Icíar (2009). «La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: ¿un patrón similar?». En: *Historia* 42, 1, pp. 185-201.

Pelagatti, Oriana Inés (2006). «Política y religión en la frontera sur de Mendoza. Fray Francisco Inalicán. 1805-1822». En: Ayrolo, Valentina (comp.). *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado nación*. Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología, pp. 73-92.

Roulet, Florencia (2002). «Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del Comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799)». En Nacuzzi, Lidia R. (comp.). *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia (siglos xviii y xix)*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, pp. 65-117.

Roulet, Florencia (2004). «Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas». En: *Revista de Indias* LXIV, 231, pp. 313-348.

Villalobos, Sergio (1982). «Tipos fronterizos en el ejército de Arauco». En: Villalobos, Sergio et al. (eds.). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 176-209.

Villalobos, Sergio (1989). *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago: Universidad Católica.

Villalobos, Sergio (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago: Andrés Bello.

Zavala, José Manuel (2000). *Les indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-ethniques et stratégies de résistance, xviiie siècle.* Paris: L'Harmattan.

Moser-Mercer, Barbara / Bali, Grégoire (2008). «Interpreting in zones of crisis and war». En *AIIC Webzine*. Summer 2008. http://aiic.net/page/2979/interpreting-in-zones-of-crisis-and-war/lang/1. (Última consulta: 15-10-2014).
Onghena, Yolanda (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural.* Barcelona: Gedisa.
Palmer, Jerry (2007). «Interpreting and translation for Western media in Iraq». En Salama-Carr, M. (ed.). *Translating and interpreting conflict*. Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 13-28.
Palmer, Jerry / Fontan, Victoria (2007). «'Our ears and our eyes': Journalists and fixers in Iraq.» *Journalist*, vol. 8(1): 5-24. http://jou.sagepub.com/cgi/content/abstract/8/1/5 (última consulta: 15-09-2014).
Pöchhacker, Franz (2006). «Interpreters and Ideology». En *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, nº 16. http://www.inst.at/trans/16Nr/09_4/poechhacker16.htm. (última consulta: 15-10-2014).
Pratt, Mary Louise (2003). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
Salama-Carr, Myriam (2007) (ed.). *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam / New York: Rodopi.
Spahic, Edina (2014). «Interpretar en situaciones bélicas y posbélicas». En Valero-Garcés, Carmen (ed.). *Reconsiderando ética e ideología en situaciones de conflicto.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 79-84.
Taibo, Carlos (2006). «La descartografía del mundo. Estados fallidos y conflictos olvidados». En Nogué, Joan / Romero, Joan (eds.). *Las otras geografías*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 81-96.
Takeda, Kayoko (2009). «War and interpreters». En *Across Languages and Cultures* 10 (1), pp. 49-62.
— (2012). «Interpreters in Conflict Resolution». En *Reflections* 2 (2).

Anexo

Relación de medios informativos que integran el corpus de noticias recogidas del 01.01.2013 al 16.04.2014 en la web del grupo *Alfaqueque* (http://campus.usal.es/~alfaqueque/noticias2.html)

Canadá: *Edmonton Journal*, *Leader Post*, *Ottawa Citizen*, *The Star*.
España: Cadena Ser, *El Confidencial*, *El Heraldo de Aragón, El Mundo*, *El PAIS*, *Hoy.Diario de Extremadura*, *La Información*.
Estados Unidos: ABC News, CBS News, *Daily News*, Forbes.com, Fox News, *Los Angeles Times*, *Military Time*s, Opposing Views, Public Radio International, *Stars and Stripes*, *The New York Times*, *The Seattle Times*, *The Washington Post*, *The Washington Times*, *USA Today*, Voice of America.
Estonia: News.err.ee Estonian Public Broadcasting.
Francia: AFP, Europa Press, France 24 International.
India: *The Hindu* (Chennai, India)
Irán: HispanTV.
México: *El Diario de Ciudad Juárez*.
Nueva Zelanda: Newstalk ZB, NZCity, 3news, Radio New Zealand, *Stuff.co.nz*, *The New Zealand Herald*.
Oman: *Oman Tribune*.
Reino Unido: BBC News, *Belfast Telegraph*, *Daily Mail*, *Leicester Mercury*, *London Evening Standard*, *The Guardian*, *The Huffington Post*, *The Independent*, *The Telegraph, The Times*.

PARTE II
TRADUCCIÓN Y CONFLICTO EN LA FRONTERA: MIRADAS DESDE ESPAÑA Y EUROPA

La mediación en la frontera canario-africana en los siglos xv y xvi: el resurgir del Adalid

MARCOS SARMIENTO PÉREZ
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Resumen: En la expansión castellana hacia el Atlántico entre el ocaso de la Edad Media y el arranque de la Edad Moderna, las Canarias constituyeron la primera zona de contacto, en la que se continuaron perfiles de mediación experimentados en la Península Ibérica, y el breve laboratorio donde se ensayaron muchas de las prácticas mediadoras desarrolladas luego en el Nuevo Mundo. A su vez, desde las Islas se originó un segundo espacio de conflicto fronterizo cristiano-musulmán en la cercana Berbería, en el que resurgió como mediador lingüístico y con otras funciones el adalid, a cuya figura dedicamos principalmente el presente trabajo.

Palabras clave: Canarias, zona de contacto, Berbería, adalid, intérprete

Abstract: In the Castilian expansion towards the Atlantic Ocean at the end of the Middle Ages and beginning of the Modern Age, the Canary Islands were the first contact zone where mediation profiles put in practice in the Iberian peninsula continued to be used. They were also the testing ground for many of the brokering practices later developed in the New World. Besides, the Canary Islands were the place of origin of a second space of Christian-Muslim border conflict in near Barbary, where the figure of the *adalid* (advocate) reappeared as a language broker among other roles. That figure is the main object of this study.

Keywords: Canary Islands, contact zone, Barbary Coast, *adalid*, interpreter.

1. Introducción

Dos rasgos definitorios de la mediación en el Atlántico Medio entre el ocaso de la Edad Media y el arranque de la Edad Moderna fueron, sin duda, la continuidad de perfiles previamente ensayados en la Península Ibérica,

por un lado, y la precedencia a los practicados en la conquista y colonización de América, por otro. En las Canarias, como señala Morales Padrón (1977: 225-226), se prolongaron fenómenos mediterráneos y de la Reconquista luego transplantados al Nuevo Mundo, de modo que las Islas fueron un breve laboratorio de lo experimentado allí a partir de 1492. En esta opinión abunda Rumeu de Armas (1991: I, IX) al señalar que «el archipiélago fue la avanzada hacia América y el lugar donde se ensayaron los admirables sistemas de colonización, que han dado tan imborrable impronta espiritual a la «hispanización» de islas y continentes». Como cabía esperar, y pese al reducido espacio[1], también la mediación en el conflicto fue en las Canarias precursora.

En la expansión castellana hacia el Atlántico, las Islas constituyeron la primera zona de contacto allende las *Columnas de Hércules* en el sentido más estricto de la definición de Pratt (1993: 6), o sea, un espacio de encuentros coloniales, en el que se establecieron relaciones de coerción, desigualdad radical e inextricable conflicto. En ellas se modeló una sociedad definida como «formación de frontera»: zona de colonización frente a la población indígena, frontera de la Corona de Castilla y frontera también con el mundo islámico (Alfaro Hardisson 2000: 2287; Fajardo Spínola 2003: 91). En efecto, en ellas, los cristianos descubrieron el mundo indígena, se reencontraron con el musulmán y, además, desarrollaron la relación con la esclavitud negra. La población indígena, aunque originaria del norte de África, había llegado a las Islas en época anterior a su islamización[2]. Con elementos semitas y bereberes, era blanca, y fue considerada pagana por los castellanos, pero no infiel, lo cual le supuso un trato diferente al de los moros africanos (Morales Padrón 1977: 229). A su vez, los musulmanes de las Islas, aunque entre ellos había también algunos moriscos peninsulares, provenían ahora de las capturas de esclavos en la cercana costa norteafricana —Berbería. Y en cuanto a la población negra, también proveniente del continente africano, ya desde finales del siglo xv sufrió en las Canarias los patrones esclavistas aplicados posteriormente en el Nuevo Mundo: por ejemplo, mucho antes que Cartagena de Indias[3], las Islas fueron receptoras, empleadoras y distribuidoras de esclavos negros[4]. Finalmente, también en el conflicto ideológico-religioso que condujo la Inquisición, en el Archipiélago se continuó lo iniciado en la España peninsular y se anticipó lo implantado después en el Nuevo Mundo[5].

Para ilustrar el papel de las Canarias como laboratorio y avanzada hacia América, rememoraremos algunos hechos históricos a modo de ejemplo[6]. Para empezar, el problema que en su segundo viaje afrontó Colón en las Antillas al constatar que su intérprete de la isla de Guanahaní, Diego de Colón, no se entendía con los indios de islas cercanas a la suya, pues hablaban lenguas o variedades dialectales diferentes, lo

[1] El Archipiélago ocupa una superficie de 7.446 km², similar a la del País Vasco.

[2] La islamización de los bereberes al sur de Marruecos fue tardía, culminándose en el siglo xiv.

[3] Como es sabido, por la favorable ubicación de su puerto, Cartagena de Indias desempeñó un papel preponderante como receptor y distribuidor de esclavos africanos.

[4] Ya de 1494 hay noticias de que un navío castellano se dirigió a la costa de Guinea y capturó un buen número de negros que se vendieron luego en Canarias y Andalucía (Lobo Cabrera 1982: 56).

[5] Desde 1504 hubo un inquisidor en las Canarias y ya en 1506 se procesaron los primeros reos judaizantes, en 1510 los primeros mahometanos y en 1525 los primeros protestantes (Fajardo Spínola 2003: 309, 311).

[6] Los referidos a Las Canarias los hemos tomado de Sarmiento Pérez (2008: 71, 80, 61, 102, 229-232, 208, 189-190).

habían tenido 100 años antes los primeros conquistadores del Archipiélago Canario Jean de Béthencourt y Gadifer de la Salle con los tres intérpretes canarios que habían llevado de Francia y España, que solo les valieron para la isla de la que eran naturales[7]. Y al igual que algunos de los intérpretes indios del descubridor genovés huyeron a la primera oportunidad una vez volvieron a pisar su tierra patria (Merma Molina 2005: 172; Alonso Araguás 2012: 53), también lo hizo Pedro el Canario cuando llegó con Béthencourt a Gran Canaria, su isla natal.

Algo más de un siglo antes de que doña Marina, La Malinche[8], interpretase para Cortés, o de que indias de las islas de Cumaná y Cubagua lo hicieran para el conquistador Gonzalo de Ocampo y el Padre Bartolomé de las Casas, una aborigen de Lanzarote, bautizada como Isabel, había desempeñado un papel relevante en la conquista de su isla como intérprete de Béthencourt entre 1402 y 1406. Y mucho antes de que mujeres indígenas mediasen en la negociación de tratados de paz en la frontera sur del Río de la Plata (Roulet 2009: 305-321), Francisca de Gazmira, aborigen de la isla de La Palma, había mediado entre los castellanos y sus conterráneos e incluso los había representado y defendido ante la Corte de los Reyes Católicos contra los abusos de Alonso Fernández de Lugo, conquistador de La Palma y Tenerife y primer Adelantado de Canarias.

En otro contexto, al igual que Jerónimo de Aguilar, «el primer intérprete de la lengua de los indios de la Nueva España», declaró contra Cortés en el *Juicio de residencia* al que fue sometido en 1529 (Alonso / Baigorri / Fernández 2012: 987), el intérprete canario Guillén Castellano lo había hecho antes entre los testigos denunciantes de los abusos de Fernández de Lugo cuando fue residenciado en 1508. Y lo que hiciera la hija de Aguilar, que, para solicitar a la Corona una ayuda de costa en 1584, aportó como méritos de su padre el haber sido intérprete de Cortés (*Ibíd.:* 986), lo hizo en Tenerife en 1505 un nieto de Juan Negrín, «intérprete e intervenidor en las paces e las guerras», en la presentación de pruebas de ascendencia.

Y una última muestra: al reanudar la conquista de las Islas en 1452, Diego García de Herrera y su esposa Inés Peraza —sus nuevos Señores—, ante la imposibilidad de progresar con las armas, optaron por una política de parlamentos y pactos (Gran Canaria 1461, Tenerife 1464 y Lanzarote 1476)[9] que, a nuestro modo de ver, presentan elementos y dinámicas de negociación parecidos a los de los parlamentos hispano-mapuches (Alonso / Payàs 2008; Payàs / Alonso 2009; Zavala Cepeda 2012): por ejemplo, la elección del espacio físico para las reuniones; la prolongación de estas durante varios días; la concurrencia de los más principales de ambos bandos y un considerable número de personas; la mediación de varios intérpretes; la utilización de procedimientos o rituales de reunión habituales entre los aborígenes canarios (el

[7] Cuando los europeos iniciaron los primeros contactos de cierta durabilidad a mediados del siglo XIV, la población de las Islas había vivido aislada del continente hacía al menos 1.500 años, pero tampoco los de una isla se habían comunicado con los de otra, pues desconocían la navegación. Así que cuando los isleños fueron puestos en contacto por los europeos, no se entendían entre ellos más que por medio de intérpretes. En suma: hablaban una lengua común en origen —perteneciente a la familia lingüística bereber (*amazigh*)—, pero con evolución diferente.

[8] El conocimiento de esta controvertida mediadora en la conquista de México se ha visto enriquecido con un reciente trabajo (Valdeón 2013) que, a modo de enfoque historiográfico, aborda el tratamiento que le han dado traductólogos e historiadores.

[9] Un esbozo de aquellos tres encuentros diplomáticos lo ofrecemos en Sarmiento Pérez (2008: 81-83, 86-89, 107-108).

sabor en Gran Canaria y el *tagoror* en Tenerife, órganos colectivos de decisión) o la recogida de los respectivos acuerdos en un acta.

1.1. *Segunda zona de contacto*

Volviendo a la delimitación del espacio fronterizo que nos ocupa, siendo Berbería la zona de expansión natural del Archipiélago Canario, por estar justo enfrente y a muy poca distancia[10], es comprensible que pronto se convirtiera en otro espacio de conflicto fronterizo dentro del que ya representaban las propias Islas. Y así lo fue debido a las demandas del floreciente comercio de esclavos implantado en las Islas y a la necesidad de mano de obra esclava para explotar las tierras recién conquistadas —cultivo de la caña de azúcar y agricultura tradicional, pero también en el pastoreo y los trabajos artesanales—, en el caso de los varones y para las tareas domésticas, en el de las mujeres. Como la población aborigen canaria había quedado diezmada por las luchas de la conquista y por su venta como esclavos en los mercados peninsulares y europeos, se recurrió a Berbería y al África negra para adquirir blancos y negros como materia prima de primera necesidad (Lobo Cabrera 1982: 30).

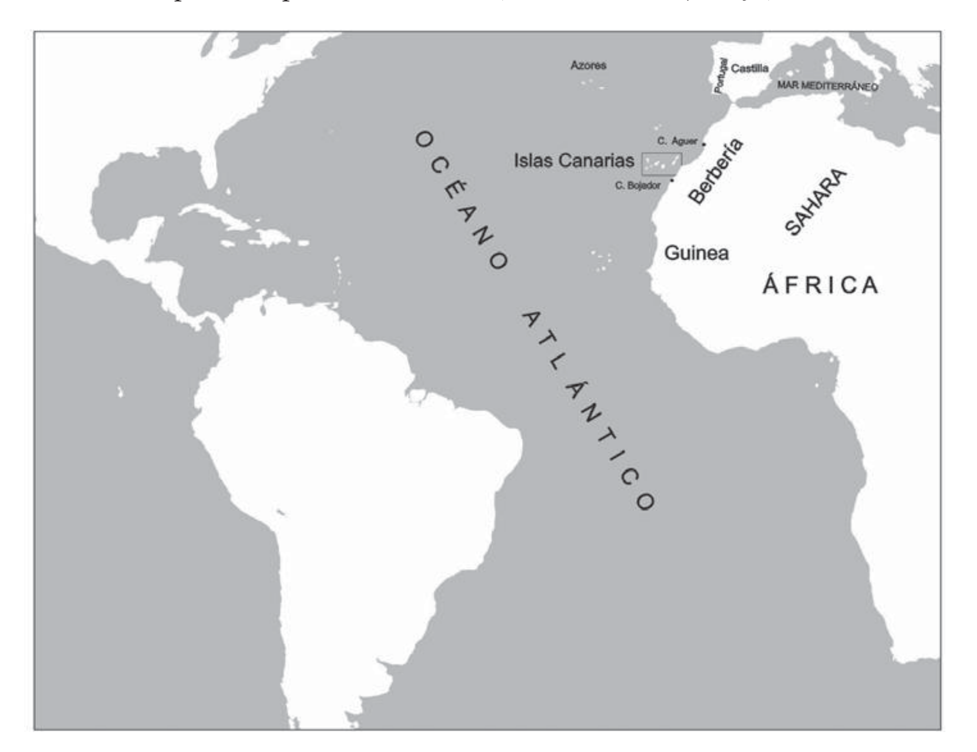


Fig. 1. Mapa de Berbería y del Archipiélago de las Canarias en los siglos XV-XVI

[10] Como reza un dicho popular de la época, «de Pozo Negro [en Fuerteventura] a Berbería se va y se viene en un día». La distancia entre los puntos más próximos es de 95 km.

Esta nueva zona de contacto, situada al Sur de Marruecos y conformada por la franja entre los cabos de Aguer (cerca de lo que hoy es Agadir), por encima, y de Bojador, por debajo[11], propició a lo largo los siglos XV y XVI una intensa labor de mediación, vinculada fundamentalmente a capturas y rescates de esclavos[12], redención de cautivos, intercambios comerciales y, en menor medida, parlamentos y negociaciones político-diplomáticas[13]. En realidad, desde el siglo XV, el propio océano que separa ambas orillas constituyó un espacio fronterizo[14] al que los tratos y las relaciones entre castellano-canarios y las tribus saharianas convirtieron en otra zona de contacto. En este contexto, no obstante, resulta difícil incluir a las Canarias en el espacio discursivo de la metrópolis, pues siendo estas un territorio destinado al poblamiento mediante colonos, en cierto modo formaron parte del mismo espacio fronterizo frecuentado desde el inicio de su conquista por los aventureros, cazadores de esclavos y de otros tesoros. Y por ello, acaso no sea del todo acertado considerar intrusos en una frontera distante a quienes cruzaban al otro lado, «sino simplemente habitantes de una frontera dúctil y poliédrica que albergó pueblos con trayectorias dispares» (López Bargados / Martínez Milán 2010: 13).

Es precisamente en esta «segunda zona de contacto» del África Atlántica en la que centramos la atención en el presente trabajo. En ella, a través de los adalides, volvieron a aplicarse esquemas de mediación previamente desarrollados por los alfaqueques de la sociedad cristiana, judía y musulmana de la España medieval en los siglos XIII-XV en las fronteras de los Reinos de Castilla y Granada, y por los exeas, sus equivalentes en el ámbito de la Corona de Aragón (Maíllo Salgado 1996: 78-7924-25; Abad Merino 2003, Alonso / Payàs 2008: 42-44; Payàs / Alonso 2009: 196-198).

Entre las fuentes consultadas son de especial valor los Protocolos notariales de los diversos escribanos de las Islas, en los que se recogen conciertos entre los adalides y los armadores y organizadores de las expediciones desde Canarias a Berbería. Los Protocolos se custodian en varios archivos isleños, aunque, afortunadamente,

[11] Al igual que para la actividad pesquera en las aguas entre Canarias y Berbería (Banco canario-sahariano), ejercida también por los canarios desde el siglo XV, los citados límites fueron establecidos y refrendados por los tratados hispano-portugueses de Alcaçobas (1479), Tordesillas (1494) y Sintra (1509) (cf. Santana Pérez / Santana Pérez 2014: 90). Como es sabido, por el tratado de Sintra, España acabó renunciando a sus grandes aspiraciones africanas.

[12] Como expone Lobo Cabrera (1982: 52), los esclavos adquiridos en Berbería se consideraban de buena guerra, pues las cabalgadas dirigidas a aquella nueva frontera en expansión se equiparaban a la prolongación de la Reconquista española, la más característica de todas las guerras santas medievales.

[13] A finales de 1495, España inició negociaciones diplomáticas desde las Canarias con las cabilas en San Bartolomé y Mar Pequeña con el propósito de que reconocieran la soberanía de Castilla. Con la mediación de Diego de Cabrera, que hablaba perfectamente el árabe, se consiguió que las tribus saharianas pagaran *parias* [tributo que pagaba un príncipe a otro en reconocimiento de superioridad] a la Corona de Castilla a cambio de su protección. Posteriormente, por iniciativa de los Reyes Católicos, se produjeron contactos diplomáticos con las tribus del reino de la Bu-Tata. Inicialmente, una misión diplomática se desplazó a Gran Canaria en el invierno 1498-1499 y otra desde esta isla al territorio africano en febrero de 1499. En las negociaciones interpretaron la morisca María de Almuñécar, que iba desde Gran Canaria con la comitiva, y Mahoma (o Mohamed), que ya estaba en Berbería. Tras los acuerdos provisionales alcanzados, dos embajadores del reino de la Bu-Tata se desplazaron a la Corte de los Reyes Católicos para ratificar lo acordado, en presencia también del primer Adelantado de Canarias, Alonso Fernández de Lugo, con quien los Reyes Católicos firmaron las capitulaciones para la conquista africana, otorgándole el título de capitán y gobernador de África (Sarmiento Pérez 2008: 155-163).

[14] Más adelante veremos que algunas de las negociaciones se llevaron a cabo en una galera en alta mar.

algunos de ellos han sido parcialmente transcritos y editados, con lo que facilitan considerablemente la labor de investigación. Por otro lado, la documentación inquisitorial recoge valioso material en relación con los rescates y, por tanto, sobre los adalides, debido a que el Santo Oficio, preocupado por la doble vida que llevaban los moriscos que viajaban a Berbería, en general, pero los adalides, en particular —algunos de los cuales aprovechaban para quedarse en su tierra—, decretó en 1532 que los que fuesen de armada pasasen antes por el Tribunal para ser sometidos a examen (Lobo Cabrera 1982: 85-86). Este mandamiento volvió a repetirse en 1547 (Fajardo Spínola 2003: 93).

2. Resurgir del adalid

En el nuevo espacio fronterizo surgido en la costa africana, cuya población, islamizada, hablaba el bereber (en numerosas variantes), pero predominantemente el árabe, resurgió con inusitado protagonismo la figura del adalid que, en expediciones organizadas desde las Islas, desempeñaba múltiples funciones en los arenales y aduares (poblaciones de beduinos) saharianos. Decimos «resurgió» porque, como el alfaqueque y el exea, el adalid había existido en la España medieval, donde, pese a su ineludible condición de musulmán, ejerció tanto entre los suyos como entre cristianos (Maíllo Salgado 1996: 18-19). Los adalides, que aparecieron en las Canarias desde el momento en que Diego García de Herrera inició las entradas y correrías en la costa africana a mediados del s. XV[15], eran siempre moriscos conversos que habían sido traídos como esclavos o, en algunos casos, venido voluntariamente, y en las Islas habían aprendido el castellano. Por sus conocimientos del terreno, de las costumbres y la lengua de sus conterráneos resultaban determinantes en cualquier intervención de los castellano-canarios en Berbería, mostrándoles el camino para llegar a los aduares y caer por sorpresa sobre los moros o sirviendo de mediadores en los rescates de esclavos y en las redenciones de cautivos (Lobo Cabrera 1982: 85). De su relevancia se hacía eco incluso un inquisidor del Tribunal de Canarias en carta dirigida al Consejo de la Suprema en 1545, en relación con los problemas que para la santa fe católica originaban las fluidas relaciones con la costa africana:

> Como estas islas de Canaria caen tan cercanas de Verbería, ordinariamente todos los años se hazen armadas y entradas […] donde se cabtivan muchos moros […]. Demás desto […] llevan moriscos cristianos, y […] son principales en las armadas, porque como saben la tierra y conoscen la gente ellos son los adalides y guías para que se haga la presa […] (en Fajardo Spínola 2003: 92)[16].

Etimológicamente, adalid deriva del árabe *dalīl* «guía», y este, a su vez, del verbo *dall* «enseñar el camino». En el s. XIII era corriente aún la forma etimológica *adalil*, hasta que gradualmente se produce la disimilación de la segunda *l* en *d* (Corominas / Pascual 1980-1991: I, 50). En un primer momento, adalid tuvo el significado de

[15] En realidad, los primeros contactos los habían llevado a cabo los hombres de Jean de Béthencourt y Gadifer de La Salle en 1405 con una expedición a la costa de Bojador.

[16] Carta del inquisidor Padilla al Consejo, de 27-V-1545. AHN, Inquisición, leg. 2363.

«guía de un viajero» para luego adquirir el de «guía de un ejército»[17]. Ya las *Partidas* de Alfonso X el Sabio establecían las virtudes que debía reunir un adalid:

> Qvatro cosas dixeron los antiguos, que deuen auer en si los adalides. La primera, sabiduría. La segunda, esfuerço. La tercera, buen seso natural. La quarta lealtad. E sabidores deuen ser, para guardar las huestes, e saber las guardar de los malos passos, e peligros. E otrosi deuen ser sabidores, do han de passar las huestes, e las cabalgadas, tan bie las paladinas, como las que fazen ascondidamente, guiandolas a tales lugares, que fallen agua, e leña, e yerua, do puedan todos posar de so vno. Otrosi deuen saber los lugares, que son buenos, para echar celadas, tan bien de peones, como de caualleros, e de como deuen estar en ellas callando, e salir ende quando lo oubiessen menester. E otrosi les conuiene, que sepan muy bien la tierra, que han de correr: e onde han a embiar las algaras [...] (Partida 2, tít. 22, l. 1).

Según Maíllo Salgado (1996: 18-20), entre los cristianos, el adalid nombraba atalayas y escuchas para evitar que el ejército fuera sorprendido por el enemigo; y entre los musulmanes, obtenía noticias seguras acerca de las características del territorio, de las defensas de las ciudades y de los movimientos de las tropas enemigas, generalmente mediante la captura de naturales del país. Si bien en la España medieval las prerrogativas del adalid fueron disminuyendo desde la Baja Edad Media y los puestos en el ejército real fueron gradualmente acaparados por cristianos viejos a partir de la conquista de Granada, en el contexto y en el espacio fronterizo que nos ocupa protagonizaba las incursiones que, con diferentes objetivos, se realizaban desde las Islas a Berbería, organizadas, mayormente, por particulares que contrataban sus servicios. En este sentido, el adalid por antonomasia en las Islas fue el moro converso Heluxgrut, bautizado con el nombre de Juan Camacho, célebre por su longevidad, pues sobrepasó los 140 años, y por participar en más de cuarenta y seis entradas con los castellano-canarios en los arenales africanos (Sarmiento Pérez 2008: 155-157, 236-238).

3. Formato de las expediciones a Berbería y funciones de los adalides

Sin duda, el principal objetivo de las incursiones en los arenales africanos era la captura de esclavos moros; en segundo lugar, como consecuencia de ello, el trueque de aquellos por esclavos negros u otras mercancías y, finalmente, la redención de cristianos cautivos. En todos los casos intervenían los adalides, cuyos perfiles de actuación variaban en función del objetivo concreto de la misión y que, previamente, habían concertado con los organizadores de la expedición las condiciones y la remuneración que percibirían por su trabajo.

[17] Este fue el sentido que tuvo en el caso Fernán Guerra al iniciarse en 1478 la conquista realenga de Gran Canaria. Cuando el capitán Juan Rejón desembarcó en la isla lo hizo acompañado y guiado por Guerra como *adalid* mayor de su ejército, que le recomendó el lugar adecuado para establecer el campamento (*El Real de Las Palmas*). Guerra había vivido cautivo en la isla y, además, había participado en los preparativos de la conquista en Sevilla, donde llegó a entrevistarse para ello con Fernando el Católico (Rumeu de Armas 1990: 636, 647-648, 651-655. Cf. también Sarmiento Pérez 2008: 89-99; 192-193).

3.1. *Las cabalgadas*

Cada misión tenía su propio formato. Así, las *cabalgadas*, también llamadas *algaras* o, simplemente, *correrías*, que tenían por objeto capturar esclavos entre los moros, pero también ganado, oro y otros objetos, eran, por su propia naturaleza, operaciones de guerra en las que las armas y los caballos constituían elementos imprescindibles. Los adalides formaban parte del personal que saltaba a tierra desde la embarcación[18] y sus funciones eran las propias de un guía, pero también las de un centinela que escucha y espía atentamente. Así se hace constar, por ejemplo, en el concierto que el adalid Pedro Rico[19], vecino de Tenerife, hace en 1552 con tres armadores, «para que les muestre los caminos, gente y agua, y les dé aviso de la gente que en Berbería estuviere, saltados que sean en tierra; espíe y haga todo lo que buen adalid es obligado a hacer además de lo que los capitanes le mandaren» (en Lobo Cabrera 1980: 131).

En efecto, en este contexto, las tareas de «escucha» y «espía» eran consustanciales con las de guía, como también se explicita en el concierto que los adalides Rodrigo Borrero y Francisco de Valdés suscriben algunos años antes, en 1520, obligándose con los armadores «a ir [...] por escuchas y adalides en las partes donde tienen señalado y espiado». No obstante, aunque no fuera esta la función primordial, también en las cabalgadas habían de ejercer de intérpretes, como se recoge en el mismo concierto, en el que incluso se acota la zona de intervención: «[...] y de Zafa al Fagi para abajo Francisco de Valdés se obliga a ir por lengua [...], porque de Zafa-Fagi arriba no ha de ganar por lengua»[20] (en Padrón Mesa 1993a: 453-454).

Bien fuera porque la envergadura de la empresa lo requiriese o porque el territorio para batir sobrepasase el espacio conocido por un adalid —estos conocían la zona donde se habían criado y crecido, pero no toda la Berbería—, era frecuente que en el concierto se comprometiese a conseguir otros adalides, por lo cual recibía una remuneración adicional. Este caso lo ilustra, por ejemplo, un concierto suscrito en la ciudad de Las Palmas en 1560 en el que el armador

> para hazer salto contra los moros enemigos de nuestra fee católica [...] y tiene por adalid a Diego Perdomo, y le faltan otros tres adalíes para poder hazer el dicho salto, porque an de ser los dos moriscos que sepan la tierra. Por tanto que él es consertado con el dicho Françisco de Torres, capitán, que está presente y me promete de darle los dichos tres adalíes que an [*sy*] le faltan para la dicha armada, y serán los dos moriscos que son menester (AHPLP, Rodrigo de Mesa, nº 780, fol. 232r).

[18] En las cabalgadas habían de concurrir armadores, capitanes, marinos, peones, jinetes y, por supuesto, adalides. Los armadores o socios capitalistas solían ser miembros de la oligarquía insular: los adelantados, los señores de Lanzarote y Fuerteventura, los regidores y otros sectores más o menos preeminentes, como mercaderes, eclesiásticos, escribanos, dueños de ingenios e incluso los gobernadores, que veían en las entradas y los rescates en Berbería una inversión lucrativa. La Corona estableció incentivos para favorecer el desarrollo de estas expediciones que, además de constituir una fuente de ingresos por el pago del *quinto*, extendían el área de dominio castellano sobre África (Lobo Cabrera 1982: 69; Alfaro Hardisson 2000: 2288).

[19] En otros conciertos aparece escrito como Riço [Rizo].

[20] Como es sabido, incluso en la actualidad, el bereber se compone de una diversidad de dialectos cuyos hablantes no se entienden entre sí cuando la distancia que los separa empieza a rondar los 100 km.

3.2. *Los rescates o trueques de esclavos moros por negros*

Una vez culminada una cabalgada con la consiguiente llegada a uno de los puertos de las Islas, el objetivo más inmediato era la organización de otra expedición a Berbería para intercambiar los moros capturados por esclavos negros o para cobrar por la liberación de moros cautivos de cierta relevancia. Estas expediciones, denominadas *de rescate* (*resgate*, en el lenguaje de la época), tenían un carácter más pacífico que las cabalgadas y eran su complemento, como ilustra el siguiente ejemplo: en febrero de 1540, Juan Benítez Pereyra fue de armada a Berbería; en agosto del mismo año fletó otro navío para ir de rescate, y en octubre entregó a Luis Viera nueve piezas de esclavos, machos y hembras, para que los llevase a rescatar a trueque de esclavos negros, cueros, sebo y carne (Padrón Mesa 1993b: 217[21]; Alfaro Hardisson 2000: 2288).

En estas expediciones, más allá de conducir al comerciante y a sus gentes hasta el punto acordado con los interlocutores africanos, la función de adalid era la de mediador lingüístico: así, una vez aprestados los navíos y llegados a la costa, los adalides localizaban los aduares berberiscos, acordaban el encuentro entre los moros y los cristianos, que se realizaba bajo seguro en un puerto o surgidero a la lengua de la mar, y oficiaban como intérpretes en el transcurso de las negociaciones (Alfaro Hardisson 2000: 2288). Un ejemplo de la intervención del adalid como intérprete nos lo brinda el morisco [moro converso] Luis Perdomo, que en 1549 fue en la expedición de Francisco Solórzano de Hoyos, uno de los regidores del Cabildo de Tenerife, con el que, previamente, ante el escribano público Luis Méndez, otorgó un pormenorizado «concierto de lengua»:

> [...] yo el dicho Luys Perdomo me obligo de yr con vos el dicho Françisco Solórzano del Hoyo, por lengua, a Bervería este presente viage que vays de resgate, y de saltar en tierra en Bervería y de os servir de lengua con los dichos moros, para que con ellos hagáys vustro resgate, ansy arriba como abaxo e donde quiera que lo oviéredes de hazer, bien e fiel e diligentemente [...] (en Rumeu de Armas, 1996: II, 349-350)[22].

Los ejemplos de expediciones con más de un adalid son numerosos. Así, en 1549 y 1550, el capitán Juan de Ayala solicitó licencia a la Inquisición para llevar por *lenguas* a los moriscos Pedro Taguerita, Alonso Espino y Francisco Martín; o, en 1567, en la armada organizada por el marqués de Lanzarote, Agustín de Herrera y Rojas, que llevaba 77 moriscos, iban nada menos que 8 de ellos como *lenguas*. El rescate de esclavos moros por negros fue casi una rutina a lo largo del siglo XVI y, aunque lo usual era recibir dos esclavos negros por uno moro, hubo casos en los que el trueque era incluso de cuatro por uno (Lobo Cabrera 1982: 86, 93-95)[23]. Amén de que los moros estuviesen dispuestos a entregar dos o más negros para recuperar a uno de los suyos, los cristianos, además de salir favorecidos en cuanto al número, preferían a los negros por su mayor fortaleza física y porque, al verse luego en un mundo donde todo les era desconocido, se mostraban más dóciles que

[21] Se indica como fuente: AHPT, Juan de Anchieta, nº 410, fols. 496, 603.
[22] Véase el texto completo del acuerdo en Sarmiento Pérez (2008: 165-170).
[23] Se indica como fuente: Archivo Acialcázar, legajo Estadística.

los berberiscos, considerados holgazanes, ladrones y siempre prestos a huir a su cercana Berbería (*Ibíd*: 102; 147-148).

3.3. *Las redenciones de cautivos*

Como decíamos antes, la redención de cristianos cautivos era otra de las misiones en que participaban los adalides. La cautividad de cristianos en tierra de moros infieles en la Península Ibérica y su forma de redención son bien conocidas (Lobo Cabrera 1982: 94; Maíllo Salgado 1996: 24-25; Abad Merino 2003; Alonso / Payàs 2008: 42-44; Payàs / Alonso 2009: 196-198). Por lo que a las Canarias se refiere, obedecía a diversas causas: unas veces, los castellano-canarios quedaban presos en Berbería en el transcurso de las cabalgadas, mientras comerciaban o pescaban; otras eran víctimas de traición por parte de los adalides que iban a cabalgadas y rescates, y otras eran capturados en las propias Islas en ataques de piratas berberiscos.

La técnica del rescate era similar a la utilizada en el trueque de moros: con la mediación de los adalides, que concertaban las condiciones del cambio, se efectuaba sobre suelo africano y por iniciativa de parte cristiana, corriendo los preparativos a cargo de la justicia de las Islas, unas veces, y de los particulares que tenían a sus familiares cautivos, otras[24]. Así, por ejemplo, en 1572, los *lenguas* Pedro Álvarez y Juan Daria acompañaron al notario apostólico Pedro Martínez de la Vega, a quien el inquisidor Ortiz de Funes enviaba desde Las Palmas en una expedición para rescatar a varios moriscos (por tanto, cristianos), que, aunque habían huido de Lanzarote en 1552, confesaron su deseo de volver al catolicismo algunos años después al capitán Pedro Cabrera de Béthencourt que casualmente se había encontrado con ellos en el puerto de San Bartolomé (Sarmiento Pérez 2008: 171).

En ocasiones, el rescate de un cristiano se obtenía a cambio de un moro capturado en una cabalgada, como estuvo a punto de ocurrir incluso con uno de los adalides más renombrados de su época, el morisco Luis de Aday: tras haber quedado cautivo de los moros azanegues en un viaje de rescate al Puerto de San Bartolomé, organizado por el señor de Lanzarote y Fuerteventura hacia 1534, su mujer, también morisca, llegó a realizar gestiones para redimirlo a cambio de un moro alfaquí llamado Buvaca, traído anteriormente de Berbería, entre otros, por el propio Aday. Finalmente no fue necesaria la redención, pues nuestro adalid logró huir hasta Arguin, donde tomó un navío cristiano a la Península y de allí regresó a Tenerife en 1535 (Alfaro Hardisson 2000: 2290-2292).

A modo de recapitulación: en los rescates, bien fuera para liberar a cristianos o para intercambiar moros por negros, o simplemente por oro o mercancías, era preciso conocer de antemano el lugar donde se encontraban los prisioneros isleños o la tribu a la que pertenecían los moros de trueque, para establecer contacto con los interesados. En todos estos casos, la intervención de los adalides, como expertos conocedores de la lengua, las costumbres y la geografía del país, era crucial, en no

[24] Parientes, amigos e incluso convecinos recaudaban dinero para el rescate. Como ejemplo de este recurso cabe señalar una limosna de 6.000 maravedíes que el Cabildo Catedral acordó el 24 de septiembre de 1515 para que un vecino de la isla de La Palma pudiese rescatar a su hijo cautivo. La costumbre de pedir limosnas para estos fines fue tan generalizada en las Islas como en la Península (Rumeu de Armas 1996: I, 638; Lobo Cabrera, 1982: 94-96).

pocos casos incluso para evitar las consecuencias de que los moros incumpliesen la palabra dada. Como ya exponíamos antes, una vez desembarcados en la costa, los adalides se internaban en la comarca, buscaban a la tribu afectada y concertaban con ella las condiciones del rescate, señalando de paso el lugar y la fecha para rematar la transacción. Mientras tanto, sus patronos permanecían a la espera en la costa o retornaban jornadas más tarde o se entretenían por los lugares vecinos cabalgando y saqueando aduares. El día convenido comparecían cristianos y moros, con cautivos, esclavos, oro, ganados y mercancías, se daban garantías de seguridad por ambos bandos, se entregaban los cautivos y se despedían en silencio con la mayor cautela (Rumeu de Armas 1996: I, 642-643).

4. Retribución de los adalides

En la España medieval, el adalid estaba muy bien retribuido, dado que percibía derechos y participaciones extraordinarios en los botines. Además, si era moro, podía obtener la libertad de sus familiares avecindados o residentes en el lugar donde se realizase la operación (Maíllo Salgado 1996: 19). Recordemos que en 1422, el Rey Juan II (1406-1454) mandaba «que el adalid nuestro, que tomare, y prendiere moro dentro de los límites de nuestros reynos, que libremente lo tenga è aya por suyo» (*Ordenanzas Reales de Castilla*, lib. I, tít. XII, ley III). Con respecto al ámbito de Canarias-Berbería, Lobo Cabrera (1982: 87) señala que el beneficio obtenido por los adalides era comparable al del capitán de la expedición y, a veces, al del armador. Y Aznar Vallejo (2004: 238), al describir la organización de las cabalgadas, incluso apunta a la especial retribución que recibían algunos participantes «dado su carácter de lengua (trujamán o intérprete) o adalid (conocedor del terreno)».

En cualquier caso, la retribución variaba en función del tipo de misión en la que interviniera el adalid: cabalgada, rescate de moros o redención de cautivos cristianos. Por su participación en las cabalgadas, con variaciones dependiendo del lugar de actuación y de la época, los adalides obtenían parte de la presa y/o retribución en dinero u otras prebendas. Veamos algunos ejemplos. En 1537, los adalides Pedro Rizo y Luis Perdomo percibirán una de cada 23 piezas capturadas[25], aunque asumiendo los gastos de otro adalid que necesitaran allí donde ellos no pudieran mediar (Padrón Mesa 1993b: 214)[26]. En cambio, en 1552, Rizo recibirá 20 doblas de oro antes de salir de la isla, otra por cada pieza de cuanto se tomare y metiere en los navíos, y además 6 partes —2 por adalid y 4 por ir como caballero, pudiendo disponer para ello de un caballo—, y quedará liberado del pago del *quinto* (Lobo Cabrera, 1980: 131-132). Finalmente, en 1560, Diego Perdomo —a cuyo concierto nos referimos más arriba— obtendrá uno de cada 25 moros o animales capturados[27], además de 18 doblas[28] por llevar a su costa a otros dos adalides y una parte de las que percibieran quienes invertían 6 doblas en la armada (AHPLP, Rodrigo de Mesa, nº 780, fols. 232r-v).

[25] «Sacando primeramente santos, mandas, quintos y pilotaje; además, si se tomare oro, ámbar u otras cosas, llevarán también de 23 piezas una; y si tomaren 1 caballo, llevarán un tercio del mismo».

[26] Se indica como fuente: AHPT, Bartolomé Joven, nº 206, f. 414r.

[27] «Y más vos daré de veynte e çinco pieças u otras cosas vibas de las que en Berbería se tomaren».

[28] En el sistema aplicado en las Canarias, 1 dobla equivalía a 500 maravedíes.

Por otro lado, si la misión era de intercambio de moros por esclavos negros, el adalid-intérprete percibía una determinada cantidad de dinero por cada esclavo negro que se consiguiera. Así lo refleja el concierto de Luis Perdomo que, en la expedición de rescate en 1549, a la que nos referimos antes, percibiría 6 reales de plata por cada esclavo negro que consiguiera debido a su diligencia y destreza como intérprete, o de todas las demás piezas que introdujere en el barco o barcos que llevase a Berbería, a excepción de bebés que aún estuviesen en edad de ser amamantados. Además, podría traer en el barco cuantos esclavos negros le regalasen en Berbería, o que él obtuviese de cualquier otra manera, sin pagar por el flete ni por la comida, cualquier otra cosa menuda que él obtuviere en los rescates (Sarmiento Pérez 2008: 167-169).

Particularmente interesante nos resulta el concierto suscrito por los adalides Rodrigo Borrero y Francisco de Valdés en 1520 —que ya mencionamos más arriba—, pues en él se toman en consideración y remuneran en una misma expedición cuatro de las funciones desempeñadas por los mediadores de los arenales saharianos: guía, espía, escucha (centinela) e intérprete:

> Les han de pagar por razón de la presa que espiaran, de 18 piezas de moros 1, sacada de montemayor[29], después de haberse sacado 1 joya[30], a escoger por Rodrigo Borrero y Francisco de Valdés, de 15 años para abajo y de 25 para arriba». [...] Si fuera de este término alguna cabalgada se hiciere, Rodrigo Borrero está obligado a partir la mitad de la ganancia de adalid, escucha y espía con el adalid que Montesdeoca pusiere, dándoles de 24 piezas 1, por oficio de adalides, escuchas y espías; y de Zafa al Fagi para abajo Francisco de Valdés se obliga a ir por lengua, por lo cual ha de ganar 4 partes de montemayor, es decir de Zafi al Fagi abajo, porque de Zafa-Fagi arriba no ha de ganar por lengua. Si el Dr. y Vicente Montedoca hicieren partido y conveniencia con alguna otra persona, Borrero y Valdés han de llevar y gozar lo susodicho. Francisco de Valdés ha de haber 4 partes como lengua, además de su caballería y lo indicado (Padrón Mesa 1993a: 454).

Además de la retribución en especie o en dinero, otro aspecto interesante para los adalides moriscos era —como indicamos que ocurría en la España medieval— la posibilidad de liberar a alguno de sus parientes moros. Por ejemplo, en el concierto de Pedro Rizo en 1552, al que nos referimos antes, se establecía que si durante el tiempo que estuvieren Berbería se capturasen «entre los moros e infieles, algún primo, hermano o sobrino de Riço, que pueda coger para él entre sus parientes 2 piezas, las que más quisiere, las cuales han de ser libres, horras y no sujetas a cautiverio, porque desde ahora le otorgan carta de alhorría» (Lobo Cabrera 1980: 131-132). Y en el concierto del propio Rizo junto con su hermano Luis Perdomo, se estipulaba que podrían liberar hasta 3 de los padres, hermanos o sobrinos que fuesen capturados en la armada en la que iban como adalides (Padrón Mesa 1993b: 215)[31].

A veces, el adalid podía ser un esclavo morisco del armador al que este llevaba a cambio de devolverle la libertad por los servicios prestados. De hecho, así fue cómo la recuperó el adalid Luis de Aday, que había llegado a Tenerife como cautivo entre

29 Aquí con el significado de «montante total».

30 Aquí con el significado de «moro o mora importante», que en el rescate se podía intercambiar, por ejemplo, por varios esclavos negros.

31 Se indica como fuente: AHPT, Bartolomé Joven, nº 206, f. 414r.

1523 y 1526. Algún tiempo después, su amo lo llevó como adalid a una cabalgada y con su ayuda se capturó a 80 moros. Por su labor, Aday recibió dos esclavos, a cambio de los cuales, a su vez, su amo le otorgó la libertad. No obstante, decidió regresar a Tenerife, donde se convirtió al cristianismo y se casó con una esclava morisca, María de Lugo, a la que ahorró pagando 80 doblas de oro a su propietaria, la viuda del regidor Pedro de Lugo (Alfaro Hardisson 2000: 2290).

Cabe añadir, finalmente, que el oficio de adalid ofrecía la posibilidad de lograr una buena situación económica, pues, por ejemplo, Pedro Rizo aparece en la documentación como hacendado en Tenerife, llegando incluso a coorganizar alguna expedición a Berbería (Padrón Mesa 1993b: 216)[32].

5. Peligros, azares y avatares de los adalides

Como mediadores en la frontera cristiano-musulmana del África Atlántica, los adalides llevaron una suerte de doble vida: eran cristianos y españoles cuando estaban en las Canarias y musulmanes (al menos en las prácticas y costumbres) y bereberes cuando se encontraban en el continente. Marcados por esta situación y alentados continuamente por parientes y amigos, se veían a menudo abocados a la deserción (Rumeu de Armas 1996: I, 643-644). Esta situación la ilustra el adalid Juan de Tirma, que, en una de las diversas expediciones en que participó, quedó prisionero de sus conterráneos. Aunque logró huir, embarcándose para Lisboa, desde donde regresó a las Islas, en otra expedición a Berbería, en 1547 ó 1548, desertó de las filas cristianas, después de haber malogrado el éxito económico de la empresa con sus avisos a los moros. En una tercera entrada, en 1554, volvió a caer en poder de los canarios. Su proceder ambivalente determinó que acabara procesado por la Inquisición y condenado a relajación, o sea, a morir en la hoguera (*Ibíd*.: I, 608)[33].

Obvia decir que este caso no fue único, pues fueron varios los moriscos procesados por el Santo Oficio por aprovechar su condición de adalides e intérpretes para quedarse en Berbería y renegar, o simplemente para permanecer algún tiempo entre los suyos, practicando en mayor o menor medida su religión o anterior modo de vida, antes de regresar a las Islas. En realidad, como gentes de inmigración más o menos reciente, una parte de ellos no dejó de pensar en abandonar una tierra que nunca consideraron propia. En aquel mundo de frontera, donde las tornas podían volverse en cualquier momento dependiendo del lado en que se estuviese, unos fueron presumiblemente fieles a sus creencias aunque hubieran de fingir lo contrario y otros aplicaron el eclecticismo. En este sentido resulta esclarecedor el proceder del morisco bautizado en Lanzarote con el nombre de Mateo de Miranda, que fue capturado por sus conterráneos en una de sus entradas como adalid en Berbería. Aunque inicialmente renegó del cristianismo, a la primera oportunidad huyó a Tenerife, donde, no obstante, fue procesado por la Inquisición por participar en ceremonias de moros en la isla con ocasión del entierro de uno de ellos. Con mejor suerte que

32 También a los alfaqueques en la Península Ibérica el oficio les brindaba ocasiones de negocio y enriquecimiento personal (Alonso / Payás 2008: 44).

33 Aunque no hemos podido contrastar la veracidad de ambas informaciones, Anaya Hernández (2013: 8) expone que Tirma murió ahorcado por orden del gobernador de Tenerife, a la sazón el licenciado Juan López de Cepeda.

Tirma, acabó reconciliado, o sea, absuelto de las censuras en que había incurrido (Fajardo Spínola 2003: 100-101).

Por otro lado, algunos adalides renegados encontraron en Berbería la posibilidad de rentabilizar sus conocimientos de las Islas y de la lengua castellana. Un ejemplo singular fue el de Hernando de Magader que, habiendo ido desde Tenerife como intérprete a Berbería hacia 1530, se quedó allí prestando servicios de armas al Jerife de Fez[34]. Y allí lo encontraron los canarios 40 años después cuando, en 1571, Gonzalo de Saavedra, señor de Fuerteventura, pretendía rescatar la artillería robada por piratas berberiscos durante el ataque de 1569 a Lanzarote. Magader, como certeramente señala Fajardo Spinola (2003: 100), era un personaje de la frontera: había dejado a su mujer, morisca, en Canarias y se había casado de nuevo; y aunque para los moros era musulmán, a los cristianos les decía que él también lo era.

Pero traiciones y deserciones entre los adalides —acaso por la fuerza, unas veces, o voluntariamente, otras— las hubo igualmente en las propias Islas. Sin duda, entre los casos más sonados figura el del morisco Pedro de Lugo, que, mientras residía en Lanzarote en una de las haciendas del marqués de la isla, Agustín de Herrera, se pasó al bando de los argelinos en el verano de 1586 cuando el corsario Morato Arráez invadió, atacó y saqueó la isla durante varias semanas. Lugo, que cambió su nombre por el de Audalá, colaboró luego —junto con su propio hijo Tomás, rebautizado Solimán— como adalid en todas las empresas de los argelinos[35].

Otro elemento del lado oscuro de los adalides moriscos fue el sentimiento de odio y rechazo que despertaban entre sus conterráneos, como, una vez más, nos desvela la documentación inquisitorial: «porque como saben la tierra y conoscen la gente ellos son los adalides y guías para que se haga la presa, y suelen ser en cabtivar sus propios parientes, y desta cabsa los moros tienen grande odio a estos tales»[36]. Y era natural que así fuera, pues, al menos en las cabalgadas, su misión consistía en traicionar a los suyos y «venderlos» al enemigo que los haría esclavos. Precisamente uno de los adalides a los que nos hemos referido más arriba, Pedro Rizo, durante una cabalgada en 1554, fue llevado engañado por varios imazigues (bereberes) tierra adentro donde lo capturaron e hirieron con su propia espada, acusado de «ir de armada e de cautivallos a traición», aunque, finalmente, fue rescatado (Anaya Hernández 2013: 312).

34 Sin que podamos precisarlo, pudiera tratarse del viaje que Magader hizo a Berbería en 1527 —si no otro posterior—, cuyo compromiso previo se recoge en los protocolos del escribano de Tenerife Bernardino Justiniano (Galván Alonso 1990: 283-284).

35 De forma similar actuaron otros moriscos residentes en Lanzarote, algunos de ellos ayudando incluso en la captura de la esposa y una de las hijas del marqués. Para el rescate —que, no obstante, inicialmente acabó sin éxito—, aquel se vio obligado a parlamentar con Arráez a bordo de su galera, nombrando como mediador al morisco Juan de Saavedra Palacio. Aunque en el documento no se haga constar, nos inclinamos a pensar que Saavedra Palacio pudo ser luego el intérprete en las negociaciones que desembocaron en el tratado de paz suscrito entre el pirata argelino y el conde de la isla, Gonzalo Argote de Molina, algunos días después, el 22 de agosto de 1586, así como en el acto de su firma, entre cuyos acuerdos sí figuró ahora el rescate de varios cautivos lanzaroteños. Pese al tratado de paz —cuyo texto completo se recoge en la sección *Documentos* de la revista *El Museo Canario*, 10, 1944: 56-58 (Sobre la invasión de Morato Arraez en Lanzarote [...] II. «*Tratado de paz celebrado [...]*») sin indicación de autor o editor—, el pirata argelino se marchó de la isla con unos 200 cautivos (Rumeu de Armas, 1991: II, 90, 92).

36 El fragmento forma parte de la ya mencionada carta del inquisidor Padilla al Consejo de la Inquisición en 1545, recogida en Fajardo Spínola (2003: 92). Respecto del odio a los adalides, cf. también Anaya Hernández (2013: 311-312).

Para concluir este apartado nos referiremos a otro de los obstáculos que hubieron de afrontar aquellos mediadores fronterizos, que, por otro lado, pone de manifiesto su poder y lo crucial de su labor en la sociedad canaria. En 1541 se empezó a vislumbrar la amenaza de un ataque berberisco sobre las Islas, que, aunque con más retraso de lo esperado, efectivamente se produjo en 1569. Ante la posibilidad de que, llegado el caso, la comunidad morisca pudiera intervenir clandestinamente en favor de sus conterráneos, el teniente de gobernador Tenerife promulgó un auto de expulsión de los moriscos horros de la isla en el plazo de treinta días. Como también hicieron otros colectivos de moriscos, siete de los más influyentes adalides (Luis de Aday, Juan de Tirma, Pedro Rizo, Luis Perdomo, Juan de Castro, Pedro Intagorinte y Diego de Aday) solicitaron, adjuntando la consiguiente *Información testifical*, ser excluidos de la expulsión, alegando, entre otras consideraciones, que gracias a ellos se habían capturado y llevado a la isla 2.000 cautivos moros y esclavos, y que desde su conversión se habían tratado con cristianos viejos y con los más principales de la Isla. Dos de las preguntas formuladas a los testigos en la mencionada *Información* fueron que «si era cierto que en todas las armadas que los vecinos de Tenerife hicieron a Berbería y en los rescates siempre fueron como adalides y lenguas a tierra de moros y fueron la causa principal de la captura de muchos esclavos en las entradas» y «que si eran personas de confianza, útiles y provechosos para la Isla para llevarlos por lenguas y adalides en los saltos y cabalgadas, que sin ellos no podrían hacerse»[37]. A la vista de lo solicitado y fundamentado, unos días más tarde, el teniente de gobernador suspendió la aplicación de la orden de expulsión en lo que respectaba a los adalides (Alfaro Hardisson 2000: 2289-2290)[38].

6. Ocaso del adalid

El perfil del mediador en la zona de contacto formada por la franja de océano que separa las Canarias de África y los arenales saharianos cambió a partir de 1569 cuando, al volverse las tornas, fueron los berberiscos, o sea, los naturales de Berbería, los que atacaron las Islas, capturando en ellas innumerables isleños. Consecuentemente, las redenciones de cautivos cristianos canarios en tierras de moros aumentaron de forma exponencial[39]. Las cabalgadas desde las Islas disminuyeron drásticamente e incluso fueron prohibidas por Felipe II de 1572 a 1579, hasta extinguirse a principios

[37] El resto de las preguntas del interrogatorio fueron: si conocían a los adalides; si sabían que los susodichos *alumbrados por el Espíritu Santo* se salieron de tierra de moros y vinieron por su voluntad a tierra de cristianos, y sin coacción alguna se bautizaron y convirtieron y se asentaron en la isla; si sabían que se habían casado en la Isla en *has de la Santa Madre Iglesia* y tenían en ella sus mujeres, hijos y casas pobladas, y tenían bueyes, ganados, esclavos, sementeras de trigo y cebada para segar el mes de agosto próximo, y si vivían como cristianos, se trataban con los otros cristianos y eran tenidos por buenos cristianos.

[38] Finalmente, la medida de la expulsión no se llegó a ejecutar tampoco para los restantes moriscos. Según este autor (p. 2287), el documento del que toma la información —«Expediente para la expulsión de los moriscos», promovido por el Consejo de Tenerife en 1541— se custodia en el Archivo Municipal de La Laguna (Tenerife).

[39] A modo de ejemplo: en el primer ataque de 1569 a Lanzarote hubo 200 cautivos; en el de 1571, 115; en el de 1586, 200 y en el de 1618, unos 900; en esa misma ocasión hubo también cautivos en La Gomera; y en 1593 en Fuerteventura, 60 (Anaya Hernández 2006: 172). La última incursión conocida de los berberiscos en Canarias se produjo en 1749.

del siglo XVII (Rumeu de Armas 1996: I, 605). Y con el cambio en la dirección del conflicto, la figura del adalid se desvaneció, dando paso a otro tipo de mediadores, como también ocurrió con los alfaqueques en la Península[40], donde «poco a poco los miembros de las órdenes religiosas, santiaguistas, mercedarios y trinitarios, fueron haciendo del rescate de cautivos su principal actividad» (Maíllo Salgado 1996: 25).

Aparte de por las órdenes redentoras, la mediación del adalid también fue reemplazada por la del mercader —normalmente extranjero, debido a la situación de guerra entre España y el corso argelino, y al que Anaya Hernández (2006: 215) define como «especie de alfaqueque no profesional»—, que se comprometía contractualmente a tratar la liberación del cautivo en la ciudad corsaria a cambio de un porcentaje del precio pagado por su rescate. Así, por ejemplo, en 1651, el comerciante inglés Thomas Guarren [Warren] suscribió un contrato en Gran Canaria para negociar la libertad de Juan Fernández Borrego, vecino de la isla y cautivo en Santa Cruz de Berbería. Su remuneración sería el 20% del importe de la redención. Interesante a este respecto es, no obstante, que —al menos en este caso— el mercader había de adelantar el dinero, que cobraría después de que el redimido estuviese de vuelta en la isla y, además, había de acreditar, en documento escrito y firmado por otros tres cautivos conocidos, el importe que hubiese pagado por el rescate:

> […] Otorgamos por esta dicha carta que nos obligamos a fauor de Thomas Guaren, mercader ynglés, veçino de Londres, ressidente en esta ysla, a que si el subsodicho Thomas Guaren livertare y pagare el resgate de Juan Fernández Borrega, veçino desta ysla, que está cautiuo en poder de moros en la çiudad de Yllegas de Santa Cruz de Beruería, se lo pagaremos en esta ysla en dinero de contado, moneda vsual y corriente en ella al tiempo de la paga, con más veinte por siento de yntereses en la misma moneda, el qual dicho pagamento le haremos vn mes depués que el dicho Juan Fernández Borrega esté en esta ysla, y para que conste de la cantidad líquida que por dicho rescate pagaré, el dicho Thomás Guaren [*roto*] y paresser por vn papel que [*roto*] mercader a

[40] La Alfaquequería Mayor de Castilla fue abolida por Felipe III en 1620 (Alonso / Payàs 2008: 44; Payàs / Alonso 2009: 197). No hemos encontrado evidencias de la intervención de alfaqueques en las Islas. Aunque Anaya Hernández (2006: 215) señala que «también existieron en Canarias», remitiéndose a la solicitud de licencia real cursada en 1587 por un vecino de Gran Canaria, Agustín García Lorenzo, para ir a Berbería a rescatar los cautivos llevados de Lanzarote el año antes por el corsario Morato Arráez, creemos que el documento citado por Anaya Hernández, que hemos consultado en el Archivo de Simancas (AGS, GyM, leg. 211, fol. 68r-v), no es prueba suficiente. Por un lado, no se habla de alfaqueques y, por otro, García Lozano era un comerciante de Gran Canaria —al que en 1565 vemos comprando la cuarta parte de una carabela al mareante Bastián Hernández (Lobo Cabrera 2004: 499) y en 1580 fletando el navío del portugués Alvar Andrés para cargar aceite con destino a Bayona, Vigo y Pontevedra (Otte 2008: 142)—, por lo que, dado el considerable porcentaje obtenido por la redención de cautivos, más bien pensamos que la solicitud tuviese disimulados fines económicos. Desconocemos si finalmente obtuvo la licencia. Dada la concisión del documento, lo insertamos seguidamente: «Agustín Garçía Loçano, vezino de la Gran Canaria, con zelo de seruir a Dios y a Vuestra Magestad, pretende rescatar las personas que el año pasado cautiuó y prendió el turquillo en la ysla de Lançarote, que fueron muchas, y todas, y las más ellas no tienen rescate ni orden para tenerlo; ay muchos de los cautiuos, de muy poca edad, que corren riesgo si los dejasen con los moros algún tiempo. No lo puede hazer sin liçençia de Vuestra Magestad. Supplican a Vuestra Magestad que, para que esta buena obra aya efecto les mande dar liçençia para que, sin pena, con un nauío v dos, puedan cada vn año pasar a las partes y lugares donde fuere ynformado están las tales personas cautiuas para que pueda yr a rescatar las que, en diez años que se le dé esta liçençia, entiende podrá libertarlos y rescatarlos, ayudándose de los deudos y amigos de los así cautiuos. Es negoçio pío y que se hará notable seruiçio a Dios y a Vuestra Magestad. [fol. 68v] Señor Agustín Garçía Loçano. A 20 de Abril 1587. Al secretario Alua. Informe el gobernador de Canaria si ay algún ynconviniente en lo que pide» (AGS, GyM, leg. 211, fol. 68r-v).

> de traer firmado de tres [*roto*] cautibos que sean conossidos [*roto*] les destas yslas por el [*roto*] ser cómo se libertó por el dicho Thomas Guaren al dicho Juan Fernández Borrega, y que suplió el sobredicho mercader la cantidad del rescate y quánta [...] (AHPLP, Diego Álvarez de Silva, leg. 1269, año 1651, fol. 294v).

En el contrato se añade que si Fernández desapareciera tras ser rescatado, Guarren cobraría lo pactado, lo que, según Anaya Hernández, parece una precaución por si el liberado renegaba, algo que no era inusual[41]. A estos mercaderes recurrieron incluso en ocasiones las órdenes redentoras, como los trinitarios en 1618, que establecieron un concierto con el francés Antonio Matufer para que rescatara a un grupo de cautivos a cambio del 14% del precio del rescate (Anaya Hernández 2006: 216)[42].

7. Conclusiones

Desde que Europa las redescubrió, las Canarias constituyeron durante dos siglos una zona de contacto en permanentes conflictos coloniales y relaciones fronterizas con patrones de mediación a caballo entre la España medieval y el Nuevo Mundo. A medida que las diferentes islas fueron siendo conquistadas una a una a partir de 1402, la frontera insular se fue desplazando permanentemente hasta su desaparición con la caída de Tenerife en 1496. Pero con el corrimiento de la frontera hacia Berbería y la consiguiente aparición de una nueva zona de conflicto cristiano-musulmana, la mediación de los adalides resultó trascendental por sus conocimientos del territorio, de la lengua y de las culturas ahora en contacto.

En aquel nuevo contexto, su mediación se caracterizó por la hibridación o mezcolanza de funciones[43], con perfiles propios de los adalides de la España medieval, de los enaciados, de los elches (Maíllo Salgado 1996: 71-74), de los alfaqueques y de los exeas en las relaciones hispano-árabes peninsulares, por un lado, pero también, por ejemplo, de los baqueanos y lenguaraces de la Pampa y Norpatagonia en América, por otro (Malvestitti 2012: 69-79). Si bien el oficio de adalid en la frontera canario-africana no llegó a institucionalizarse al modo de la alfaquequería en la Península, ni tampoco —pese a que, como veíamos más arriba, *Las Partidas* regulaban los requisitos que habían de reunir— alcanzó la categoría de cargo oficial, supeditado a nombramiento de oficio y con sujeción a un sueldo como ocurrió con los nahuatlatos en la Nueva España (Alonso / Payàs 2008: 43-45), sí existió un

[41] De los rescates de cautivos isleños nos dan muestra las cifras siguientes: «El coste total de los rescates ascendió a 1.771,426 reales, lo que significa unos 2.200 reales por persona, siendo la media de los años de cautiverio de cinco años y seis meses (Anaya Hernández 2006: 175).

[42] Las fuentes de estas órdenes para reunir dinero eran diversas: sus propios ingresos, mandas testamentarias, limosnas, adjutorios, fondos de obras pías, patronatos o instituciones similares, donaciones reales, objetos perdidos, abintestatos, etc. En los siglos XVI y XVII, el 70% de los testamentos canarios contenían una cláusula en la que se dejaban mandas forzosas para estos fines, y las cantidades oscilaban entre 5 maravedíes y 1 real. Cabe añadir que también los monarcas españoles solían legar cantidades con este fin: así, Fernando el Católico dejó 6.000 ducados; Isabel ordenó que se liberasen 200 cautivos, o Felipe III legó 30.000 ducados para redimir militares y cautivos en Constantinopla. En la petición de limosnas —a las que ya aludimos más arriba—, las esposas eran especialmente activas para los rescates de sus maridos, ya que la mayor parte de los cautivos eran varones, muchos de ellos pobres (Anaya Hernández 2006: 179, 182-183, 186).

[43] Tomamos estos términos de Alonso / Payàs (2008: 40).

reconocimiento «oficial» generalizado, reflejado en la formalización de los conciertos que se recogían en documento *ad hoc* ante escribano público, en los que ambas partes contratantes pactaban los derechos y las obligaciones que recíprocamente asumían.

Aunque fue oficio eminentemente de hombres, hay evidencias de la intervención de mujeres: por ejemplo, en una expedición realizada en 1552 para liberar al intérprete morisco Pedro Álvarez, que había quedado cautivo en una expedición anterior, fueron como *lenguas* Francisco Pérez Cabrera e Inés de Vega. Esta intérprete —que había sido capturada de niña y había aprendido la lengua morisca en Gran Canaria con otros moros que tenía su ama— había estado nada menos que catorce veces en misión de rescate en Berbería.

Los adalides canario-africanos personificaron la ambivalencia estigmatizadora del personaje de frontera: vínculo con ambos bandos; reniego de la propia religión y cultura pero con titubeos ante las nuevas; «integración» en una sociedad que en principio les había sido hostil; paso de cautivo a captor, a traidor de sus conterráneos y, a veces, también de los del nuevo bando, etc. Sin duda, en su proceder concurrían numerosos factores. Para empezar, no eran descendientes de aquellos que siglos atrás se habían islamizado en la España peninsular de forma voluntaria y adoptado las reglas y la religión de la cultura más avanzada de aquel momento (Pym 2000: 14); ni tampoco eran los moriscos peninsulares, herederos de la secular y rica cultura hispano-musulmana. Lejos de ello, nuestros adalides procedían de pastores nómadas de diversas etnias y tribus saharianas, a menudo enfrentadas entre sí, cuya islamización —o sea, la de los bereberes del sur de Marruecos— había sido tardía e imperfecta, facilitando, cuando la ocasión resultó propicia, su conversión e «integración» en la sociedad cristiana. Y así fue en la mayoría de los casos, pues el nuevo estatus les brindaba, además, una vida más llevadera en las Islas que la dura y difícil de los arenales africanos, amén de que el oficio de adalid resultaba rentable a pesar de los indudables riesgos (Anaya Hernández 2006: 144; Alfaro Hardisson 2000: 2298).

Por otro lado, aunque algunos pocos habían ido libremente a las Islas, la mayoría lo había hecho como esclavos, por lo que, en el fondo, sabían que aquellos de los suyos a los que traicionaban muy probablemente volverían a recuperar la libertad intercambiados por esclavos negros u otras mercancías, o, simplemente, podrían pasar a mejor vida «en el otro bando», como les había ocurrido a ellos mismos. Finalmente, acaso habría que considerar también que en las Islas percibían aún los ecos de la civilización aborigen canaria que, en esencia, era la misma que la de ellos. De todas formas, fuere cual fuere su comportamiento, la historia económica de los primeros siglos de la europeización del Archipiélago Canario sería incomprensible sin el comercio y la mano de obra de los esclavos, cuya consecución, a su vez, dependió en medida considerable de la mediación de los adalides.

Bibliografía

Abad Merino, Mercedes (2003). «Exeas y alfaqueques: aproximación a la figura del intérprete de árabe en el periodo fronterizo». En: Almela Pérez, Ramón *et al.* (coords.). *Homenaje al Profesor Estanislao Ramón Trives*. Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, pp. 35-50.

Alfaro Hardisson, Emilio (2000). «Los moriscos de Tenerife en el siglo xvi: el caso de los adalides». En: Morales Padrón, Francisco (coord.). *XIII Coloquio de Historia Canario-*

Americana; VIII Congreso Internacional de Historia de América (AEA) (1998). Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, pp. 2287-2299.

Alonso Araguás, Icíar (2012). «Negociar en tiempos de guerra: viajes de ida y vuelta entre España y América (ss. xv-xvii)». En: Payàs, Gertudis / Zavala, José Manuel (eds.). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Chile: Universidad Católica de Temuco, pp. 37-54.

Alonso, Icíar / Payàs, Gertrudis (2008). «Sobre alfaqueques y nahuatlatos: nuevas aportaciones a la historia de la interpretación». En: Valero Garcés, Carmen. *Investigación y práctica en traducción e interpretación en los servicios públicos. Desafíos y alianzas*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, CD-ROM, pp. 39-52.

Alonso, Icíar / Baigorri, Jesús / Fernández, Manuela (2012). «Las fuentes para la historia de la interpretación: algunos ejemplos prácticos». En: Cruces Colado, Susana / Luna Alonso, Ana / Pozo Triviño, Maribel del / Álvarez Lugrís, Alberto (eds). *Traducir en la Frontera*. Actas del IV Congreso de AIETI. Granada: Atrio, pp. 969-988.

Anaya Hernández, Luis Alberto (2006). *Moros en la costa. Dos siglos de corsarismo berberisco en las Islas Canarias (1569-1749)*. Las Palmas de Gran Canaria: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias.

Anaya Hernández, Luis Alberto (2013). «Los adalides». *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 59. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, pp. 309-317.

Aznar Vallejo, Eduardo (2004). «Marinos y pescadores». *Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 13-14. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 230-240.

Corominas, Juan / Pascual, José Antonio (1980-1991). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico (DCECH)*, 6 vols. Madrid: Gredos.

Fajardo Spínola, Francisco (2003). *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria: Consejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias.

Galván Alonso, Delfina (1990). *Extractos de los protocolos del escribano Bernardino Justiniano (1526-1527)*. 2 vols. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.

Las siete partidas del sabio Rey don Alfonso el nono / nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López (Reprod. facs. de la ed. de Salamanca por Andrea de Portonaris, 1555). 3 vols. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1985.

Lobo Cabrera, Manuel (1980). *Índices y extractos de los protocolos de Hernán González y de Luis Fernández Rasco, escribanos de Las Palmas (1550-1552)*. Las Palmas de Gran Canaria: Mancomunidad de Cabildos.

Lobo Cabrera, Manuel (1982). *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo xvi (Negros, moros y moriscos)*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.

Lobo Cabrera, Manuel (2004). «El mercado del transporte marítimo en Gran Canaria en el siglo xvi». *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 50, 1. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, pp. 477-501.

López Bargados, Alberto / Martínez Milán, Jesús (eds.) (2010). *Culturas del litoral. Dinámicas fronterizas entre Canarias y la costa sahariano-mauritana*. Barcelona: Bellaterra.

Maíllo Salgado, Felipe (1996). *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal.

Malvestitti, Marisa (2012). «Mediación lingüística al Este de los Andes en la época del *AWKAN* (fines del s. xix)». En: Payàs / Zavala (eds.), pp. 65-83.

Merma Molina, Gladys (2005). «Antecedentes históricos del contacto entre el español y las lenguas indígenas americanas: los intérpretes indígenas, la iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena». *Res Diachronicae*, nº 4, pp. 171-183.

Morales Padrón, Francisco (1977). «Las Islas Canarias y América». En: Millares Torres, Agustín. *Historia General de las Islas Canarias*. 6 vols. Las Palmas de Gran Canaria: Edirca, pp. 225-240.

Otte, Enrique (2008). *Sevilla, siglo xvi: materiales para su historia económica*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Padrón Mesa, María (1993a). *Protocolos de Juan Márquez (1518-1521)*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.
Padrón Mesa, María (1993b). «El aprovisionamiento de esclavos». En: Díaz Padilla, Gloria / González Luis, Francisco (eds.). *Strenae Enmanvelae Marrero Oblatae*. 2 vols. La Laguna: Universidad de La Laguna, pp. 209-224.
Payàs, Gertrudis / Alonso, Icíar (2009). «La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispanoárabe: ¿un patrón similar? *Historia*, nº 42, vol. 1, pp. 185-201.
Payàs, Gertudis / Zavala, José Manuel (eds.) (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Chile: Universidad Católica de Temuco.
Pérez de Salamanca, Diego (1560). *Ordenanças Reales de Castilla, por las quales primeramente se han de librar, y juzgar todos los pleytos ciuiles y criminales, nueuamente glossadas y enmendadas en el texto, con las aplicaciones de los fueros de Aragon, y Ordenanças de Portugal*. Salmanticae: Excudebat Ioannes Maria a Terranoua.
Pratt, Mary Louise (1993). *Imperial Eyes: Travel, Writing and Transculturation*. London / New York: Routledge.
Pym, Anthony (2000). *Negotiating the Frontier. Translation and Interculturality in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome.
Roulet, Florencia (2009). «Mujeres, rehenes y secretarios: Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el período hispánico». *Colonial Latin American Review*, vol. 18, nº 3, pp. 303-337.
Rumeu de Armas, Antonio (1990). «Fernán Guerra, adalid mayor de la conquista de Gran Canaria y promotor de la fundación de Las Palmas». *Anuario de Estudios Atlánticos*, 36. Madrid-Las Palmas: Patronato de la Casa de Colón, pp. 631-686.
Rumeu de Armas, Antonio (1991 [1947]). *Canarias y el Atlántico. Piraterías y ataques navales*. 5 vols. Islas Canarias: Viceconsejería de Cultura y Deportes.
Rumeu de Armas, Antonio (1996). *España en el África Atlántica*. 2 vols. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
Santana Pérez, Juan Manuel / Santana Pérez, Germán (2014). *La pesca en el Banco Sahariano. Siglos XVII y XVIII*. Madrid: Catarata.
Sarmiento Pérez, Marcos (2008). *Cautivos que fueron intérpretes. La comunicación entre europeos, aborígenes canarios y berberiscos durante la conquista de Canarias y los conatos en el Norte de África (1341-1569)*. Málaga: Libros ENCASA.
Valdeón, Roberto A. (2013). «Doña Marina / La Malinche. A historigraphical approach to the interpreter / traitor». *Target*, 25: 2, pp. 157-179.
Zavala Cepeda, José Manuel (2012). «Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de mediación». En: Payàs / Zavala (eds.) (2012), pp. 151-162.

Fuentes documentales

Archivo Histórico Provincial de Las Palmas (AHPLP, Diego Álvarez de Silva, leg. 1269; Rodrigo de Mesa, leg. 780).
Archivo General de Simancas, Guerra y Marina (AGS, GyM, leg. 211).

Garcia de Orta: notas sobre las fronteras de la ciencia renacentista

ISABEL SOLER
Universitat de Barcelona

JUAN PIMENTEL
CSIC[1]

Resumen: Uno de los aspectos que mayor interés suscita de la figura del médico portugués Garcia de Orta es su actitud epistemológica ante la ciencia y su estudio. Su origen judío, el viaje marítimo luso, su contacto con las culturas orientales y su particular método de ordenación y clarificación de la materia médica y la farmacopea basado en principios tanto experimentales como filológicos, hacen del legado de Orta un caso singular en el marco intelectual renacentista. El carácter polifónico de su obra y la diversidad de tradiciones que intenta combinar y legitimar lo llevan a componer una historia natural políglota a la manera de las biblias políglotas de las universidades peninsulares.

Palabras clave: Garcia de Orta; materia médica renacentista; farmacopea renacentista; judaísmo; literatura de viajes portuguesa.

Abstract: One of the most interesting features of Portuguese physician Garcia da Orta is his epistemological approach to science and its study. Orta's legacy constitutes a special case in the cultural context of the Renaissance, due to his Jewish origin, his Portuguese sea journey, his exposure to eastern cultures and his own empirical and philological-based method to compile and explain the *materia medica* and the pharmacopoeia. The polyphonic nature of his work and the diversity of traditions that he tries to combine and legitimize lead him to make up a polyglot natural history by analogy with the Polyglot Bibles of the Iberian peninsula universities.

Keywords: Garcia da Orta, Renaissance *materia medica*, Renaissance pharmacopoeia, Judaism, Portuguese travel writing.

1 Proyecto Plan Nacional HAR2010-15099, «Naturalezas figuradas».

> Bem pudera eu compor este tratado em latim, como o tinha muitos anos antes composto, e fora à vossa senhoria mais aprazível, pois o entendeis melhor que a materna língua, mas trasladei-o em português por ser mais geral, e porque sei que todos os que nestas indianas regiões habitam, sabendo a quem vai intitulado, folgarão de o ler (Orta [1563] 1987: I, 5)[2].

1. Introducción

El primer texto renacentista que incorporó la materia médica oriental al conocimiento europeo, *Colóquios dos simples e drogas e cousas medicinais da Índia*, se difundió muy rápidamente. Su autor fue un reputado médico judío portugués, Garcia de Orta (c. 1500-1568), quien lo publicó en la lejana e indostánica Goa en 1563. Orta llevaba treinta y tres años en la India cuando Charles de l'Écluse (Carolus Clusius) editó en Amberes, cuatro años después de su edición goesa y todavía en vida del autor, la traducción al latín (o mejor dicho, el resumen) de los *Coloquios* del médico portugués, y sobre esa versión se elaboraron las traducciones italiana (Venecia, 1575) y francesa (Lyon, 1602) y las sucesivas reediciones, adaptaciones y ampliaciones de la obra. A su vez, el *Catalogus simplicium medicamentorum* (Alcalá de Henares, 1566) y los *Discursos de las cosas aromáticas, árboles y frutales y de otras muchas medicinas simples que se traen de la India Oriental* (Madrid, 1572) del cirujano español Juan Fragoso tuvieron como base la obra de Garcia de Orta; y asimismo, siguieron esa pauta el *Tratado de las drogas y medicinas de las Indias Orientales* (Burgos, 1578) del médico portugués Cristóvão da Costa y la *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales* (Sevilla, 1571) de Nicolás Alfaro Monardes, dedicada esta al estudio de las sustancias naturales provenientes de América, pero basada en el método de Garcia de Orta.

La apropiación de los *Colóquios* ortianos, tanto por su contenido como por su método de exposición del saber médico, es una valiosa prueba de la vitalidad de los procesos de circulación del conocimiento en una época muy geográfica, muy transfronteriza y muy babélica como fue la de los viajes oceánicos occidentales. Si el comercio, la política y la religión instigaban esas expediciones, junto a tales empeños viajaban íntimamente asociadas las lenguas y las culturas propias al encuentro de las ajenas, y viajaban los mediadores entre ellas, empujados por el esfuerzo de comprensión de realidades, de saberes, de ideas. La propia vida y la obra de Garcia de Orta son un gran ejemplo de ese esfuerzo. Él no llegó a saberlo, pero la rápida difusión de sus *Colóquios* en diversos formatos y lenguas le procuró un lugar destacado en la historia de la farmacopea y la historia natural europeas.

Sin embargo, no solo el novedoso escenario del largo viaje oceánico portugués o las varias décadas de vida en la India de Garcia de Orta fueron fundamentales para singularizar su legado intelectual, sino también la circunstancia, incomparable en Europa, que vivió la Península Ibérica durante el período tardomedieval y

[2] «Bien hubiera podido componer este tratado en latín, como lo había compuesto hace muchos años, y hubiera sido más placentero para vuestra señoría, pues lo entendéis mejor que la lengua materna, pero lo traduje al portugués por ser más general y porque sé que a todos los que habitan en estas regiones de la India, sabiendo a quien va dirigido, les gustará leerlo». [Traducción de los autores]

renacentista. Orta se formó como médico en un espacio, a su vez, fértil y tensamente pluricultural, y quizá desde la conciencia de esa circunstancia se entienden mejor determinadas actitudes y predisposiciones, determinados movimientos y transferencias de lugares, identidades y lenguajes que se dieron en el ámbito peninsular y no en otras latitudes del continente europeo. De hecho, desde el humanismo científico que inspira la obra, no es en absoluto incongruente abordar los *Colóquios* de Garcia de Orta, escritos en la India y después de largas décadas de vida y contactos allí, como un proyecto sostenido sobre el intercambio y la transferencia, sobre la interculturalidad y la traducción. Sin duda, la realidad oriental obligaba a adoptar una actitud abierta al esfuerzo de comprensión y a inventar y emplear cualquier recurso que facilitase el contacto intercultural —además, obviamente, del económico, el político o el militar, también el religioso—, pero, a su vez, estas eran bases de aprendizaje intelectual que ya pertenecían a la tradición de la cultura peninsular. La voluntad mercantilista del viaje marítimo portugués alimentó y acrecentó esa actitud de aprendizaje y comprensión al dilatar el espacio geográfico de contacto, intercambio, mezcla y trueque.

2. El converso errante

Mary Louise Pratt popularizó el concepto de «zonas de contacto» (*contact zones*) en un trabajo ya clásico, *Imperial Eyes*, en el que estudiaba los fenómenos que en la América ibérica del s. XVI se producían en los espacios fronterizos sometidos al intercambio cultural (Pratt 2003). Como bien había aprendido y asumido la cultura peninsular, la *frontera* representaba, no cabe duda, un lugar dolorosamente tenso, pero también era el ámbito de la transculturación, la colaboración, el bilingüismo, la mediación, el diálogo imaginario, la expresión vernácula. Desde esta premisa, cabe entender a Garcia de Orta como alguien perteneciente a ese espacio fronterizo, y no solo por su lugar de origen, Castelo de Vide, secular *zona de contacto* entre la Extremadura española y el Alto Alentejo portugués, dilatado ámbito de convivencia de las tres grandes culturas peninsulares, judía, musulmana y cristiana, sino también porque, una vez ya instalado en la India, él mismo actuó como puente cultural e intelectual entre el encuentro y diversidad de los saberes continentales.

En cierto modo, Garcia de Orta trasladó a Oriente la propia actitud del medio cultural del que procedía, el de la comunidad judía ibérica. Cabe apuntar, no obstante, que la situación de los judíos portugueses constituye un caso que puede tildarse de excepcional respecto al resto de la Península, porque su relación con la comunidad cristiana había sido tradicionalmente aceptable y vivían en un clima de suficiente tolerancia dada, sobre todo, su muy significativa contribución al erario real. Era bien sabida esa situación en el país vecino y quizá por eso y por la proximidad territorial, como muchos sefarditas españoles tras el edicto de expulsión de 1492[3], el padre de Garcia de Orta, el mercader Fernando de Orta, había abandonado la cacereña Valencia de Alcántara y se había establecido muy cerca de la frontera, en Castelo de Vide. Allí y hacia el año 1500, de su segundo matrimonio nacería Garcia de Orta, el mayor, al que seguirían tres hermanas. Sin embargo, tras el paso de la frontera y

[3] Entre cien mil y ciento veinte mil, según las fuentes (Góis [1566-1567] 1949: I, 23; Azevedo 1989).

tres años antes del nacimiento de Orta, a pesar de la actitud tolerante por parte del rey D. João II, no tardó en llegar la conversión forzosa de la comunidad judía, y por tanto, también de sus padres. Fue esa la principal condición que impusieron los Reyes Católicos para consentir la petición de matrimonio del ya rey D. Manuel I con su hija Isabel. De hecho, los Católicos exigieron la expulsión de los judíos de territorio portugués, y de paso, la de los musulmanes, pero D. Manuel, en plena campaña oceánica, pensó que era mejor conservar su potencial técnico, científico y económico, y, además de la expulsión (que no podía hacerse por territorio peninsular, obviamente), decretó el bautismo forzoso. Cabe, por tanto, suponer que Garcia de Orta nació cristiano, pero coligado al sólido criptojudaísmo que había tomado forma en Portugal a consecuencia de unas drásticas y dolorosas decisiones reales que, sin embargo, daban un plazo de veinte años para ser ejecutadas definitivamente (Serrão 1994: 221). Podría decirse que es esta la primera de las circunstancias que hicieron de Garcia de Orta un personaje *fronterizo*, habituado al cambio y al intercambio, a la transculturación y a la mezcla.

A su vez, la decisión del rey D. Manuel, mucho más política que ideológica, iba a provocar una importante diferencia entre el judaísmo hispano y el portugués que tendría gran repercusión en el contexto de la expansión oceánica. En España, los procesos de conversión masiva habían empezado a finales del siglo XIV y la represión de las prácticas judaizantes de los cristianos nuevos se llevaba a cabo desde 1480 con la instauración del Tribunal inquisitorial; de ahí la desaparición paulatina y más o menos progresiva de los judíos españoles hasta su expulsión definitiva en 1492. Por el contrario, en 1497 la comunidad judía portuguesa —y la española que había cruzado la frontera tras el edicto de los Reyes Católicos—, sin el enfrentamiento entre comunidades religiosas que sí se había dado en España a lo largo de todo un siglo, tuvo que aceptar el bautismo forzoso de forma repentina y colectiva. Ese es el motivo por el que el marranismo portugués se transformó en un fenómeno social rico y complejo que perduró largamente en el tiempo y se expandió rápida y sólidamente por los tres continentes que concernían a la expansión marítima peninsular; y a su vez, es ese un fenómeno social que supera los límites de la práctica clandestina de una religión para convertirse en una forma de vida intermedia y sincrética, oscilante e híbrida (Wachtel 2006: 13-26). En este contexto cabría situar a la familia de Garcia de Orta antes de las represiones inquisitoriales de la década de los treinta y los cuarenta que empujaron al médico, como a muchos otros criptojudíos, hacia Oriente: la de Orta era una sociedad inédita, formada, casi de un día para otro, por cristianos viejos y (aparentes) cristianos nuevos.

Sin embargo, a pesar de las leyes y los decretos, la frontera era camino muy transitado; y eso hizo Garcia de Orta cuando llegó el momento: cruzarla hacia 1515, como uno más de los muchos estudiantes portugueses que se dirigían a Salamanca o a Alcalá de Henares. Allí estaban o estarían poco después los futuros médicos João Rodrigues de Castelo Branco (Amatus Lusitanus), Luís Nunes, Henrique Fernandes o Agostinho Lopes (Serrão 1962: I), por mencionar siquiera a algunos de los alumnos matriculados en este ámbito de estudio, que es el que compete a Garcia de Orta y era disciplina de reputada práctica judaica en toda la península. Es cierto, no obstante, que aun existiendo los decretos de conversión y habiendo habido puntuales y feroces episodios de fanatismo antisemita como el de Lisboa en 1506, todavía no habían dado comienzo en Portugal los grandes éxodos de las comunidades hebraicas —hacia el norte de África, Venecia, la costa dálmata y Turquía o hacia

Amberes y Ámsterdam un poco después— cuya nueva ubicación iría a transformar radicalmente el sistema de comercio tradicional, al que cabe unir la novedad de los destinos transoceánicos (en las costas africanas y América, en la India e Insulindia) donde los cristianos nuevos tomarán importantes iniciativas comerciales y financieras (*Diáspora* 1997). Sí se habían expatriado ya de la península el muy consultado y respetado astrónomo Abraham Zacuto y también el médico y filósofo León Hebreo.

Asimismo es cierto que, tanto antes como durante la vigencia de las leyes y decretos contra los judíos, las condiciones a las que esta comunidad estaba sometida, pertenecieran o no sus miembros a las élites sociales, la obligaban a diferentes formas de movilidad y de interrelación. Cabe recordar en este sentido a los llamados *judíos del rey*, esos agentes de las monarquías ibéricas que ocupaban cargos en la administración (recaudadores, comerciantes y *almojarifes* —tesoreros—), o también a aquellos judíos que establecidos en el norte de África desempeñaban tareas vinculadas a la diplomacia y el comercio. En cualquiera de estas actividades, la científica, la diplomática o la mercantil, con sus muchas variantes y especificidades, el dominio de las lenguas y la capacidad de traducción de los judíos o de los cristianos nuevos eran herramienta fundamental, y paradójicamente, en algunos momentos —como la situación en la que el avance otomano por los Balcanes dejaba a venecianos y florentinos— fueron de utilidad para la Europa cristiana al pasar estas comunidades a desempeñar el papel de intermediarios en el Mediterráneo oriental.

Era esta una situación inédita, aunque con matices, porque la historia cultural de la traducción y la interpretación tiene en las comunidades judías ibéricas algunos de sus sujetos más notables[4]. Es fácil remontarse a la escuela de traductores de Toledo o a la llamada *Biblia de Alba* tardomedieval, también se hace explícita la alusión a los siglos medievales de contacto entre culturas peninsulares[5]; pero durante el período expansionista portugués toma protagonismo una figura fundamental para el contacto y la comprensión entre culturas, el *língua*, el intérprete, y muchos de ellos fueron judíos o cristianos nuevos. Estas labores de contacto lingüístico no son más que el reflejo de la posición intermedia de los judíos entre las culturas grecolatina, árabe y cristiana en el mosaico ibérico, y no solo en la víspera sino también en la consecución de la era de los grandes viajes. Al abordar el estudio de las zonas de contacto y de los espacios de negociación cultural, los traductores y los intérpretes se transforman en elementos fundamentales. De hecho, en los *Colóquios dos Simples* aparecen varios, como el judío Isaac do Cairo, *língua* muy respetado y con importantes responsabilidades oficiales, o el rico, culto y muy bien considerado mercader persa Khwaja Pîr Kulî (Coja Percolim), a los que Garcia de Orta recurría con normalidad y confianza, como asimismo lo hacían los gobernantes portugueses (Couto 2003).

4 La traducción viene acaparando el interés de la historia cultural y también de la historia de la ciencia; véase en el apartado bibliográfico del presente estudio: Burke 2007; Scott 2000. Lógicamente, la traducción ha estado siempre en el centro de la semiótica, véase Eco, 2003, y sobre todo Pym 2000, obra muy indicada para este trabajo, al combinar los casos históricos ibéricos con un conocimiento amplio de los asuntos relativos a la traducción.

5 Agradecemos, en este sentido, el valioso comentario de Icíar Alonso sobre las labores de mediación oral de judíos, moriscos y musulmanes como negociadores e intérpretes en asuntos de cautivos cristianos o musulmanes durante el período de reconquista. Era esta labor de tal trascendencia que devino en oficio, el de los llamados *alfaqueques*. Sobre este asunto, véase en el apartado bibliográfico del presente estudio: Abad 2003: 35-50; García 1987: 37-54; Torres 1975: 99-116.

En realidad, él mismo, ya antes de su viaje a la India, tanto por ascendencia familiar como por formación intelectual, reunía muchas de las cualidades requeridas en un intermediario lingüístico y cultural.

En España pasó unos diez años, y regresó a Portugal hacia 1525, como licenciado, no como médico (no obtuvo la licencia para ejercer hasta un año después, tras haber superado un examen y haber desembolsado una importante cantidad de dinero), y durante aquellos años de estudio, además de medicina, había aprendido una serie considerable de lenguas científicas —latín e italiano, algo de griego— que venían a unirse a sus lenguas maternas, el portugués, el castellano y el hebreo. Después, ya en la India, tendría que enfrentarse a un abanico lingüístico inimaginable para la cultura filológica occidental. Esa unión de mundos lingüísticos singulariza a Garcia de Orta y lo convierte en un *passeur culturel* de pleno derecho, una figura característica de la primera globalización ibérica, semejante a lo que recientemente y para otros periodos se ha etiquetado como un *go-between*, un *broker* en muchos sentidos. El interés, aprendizaje y uso de las lenguas, unidos al viaje, a la movilidad cultural, configuran la identidad de Garcia de Orta hasta convertirlo en un personaje que vive instalado en el cambio y el intercambio.

Como muchos portugueses, se formó en España, y también como muchos portugueses, se embarcó hacia la India y se estableció allí. Apenas para entender esa poliglotía a la que iba a pertenecer Garcia de Orta en Oriente, cabe recordar que llegó a la India en septiembre de 1534, al servicio de D. Martim Afonso de Sousa, entonces, capitán mayor del mar, también matemático y latinista, futuro gobernador de la India, y pocos meses después lo acompañó a la península del Gujarat, donde había una fortísima tensión militar. En esa expedición Orta conoció uno de los puertos comerciales más importantes del mundo, el de la ciudad gujaratí de Diu, un lugar de encuentro en el que comúnmente trataban persas, afganos (los *patanes* de las crónicas portuguesas), turcos (*rumis*), latinos de diversas procedencias, beduinos de Adén, mercaderes hindúes de la casta *vanía*, miembros de la casta guerrera *maratha*. Asimismo era habitual la mezcla de religiones, judíos, cristianos y musulmanes, pero también, obviamente, brahmanes o yoghis, y sin duda, la mezcla de ejércitos. Toda la Costa Malabar, donde en Goa la Corona portuguesa había establecido el *Estado Português do Oriente*, estaba en aquella época dominada por una sociedad musulmana muy plural y mezclada que procedía de toda Asia —persas (khoraçanys, *coraçones*, los llamaban los portugueses), turcos, georgianos, circasianos, abisinios (*abeixins*), mamelucos— y formaba una gran clase dominante administrativa y militar que contrastaba con la autóctona sociedad hindú, cuya refinada aristocracia gobernaba desde Goa al cabo Comorin. A su vez, como asimismo ocurría en Occidente, el comercio no estaba exclusivamente en manos gubernamentales, sino que intervenían en él poderosas iniciativas privadas, de ahí que hubiera en Goa pequeñas, aunque estables comunidades chinas, malayas o incluso javanesas junto a comerciantes tamiles del norte de Ceilán y mercaderes de La Meca o El Cairo. En esta pluralidad asiática también se distinguían claramente algunas comunidades latinas, judíos, cristianos armenios, nestorianos, y además de la ya numerosa población portuguesa, convivían mercaderes italianos, flamencos, soldados renegados franceses o incluso alemanes, junto a miembros de las órdenes mendicantes, obviamente, aunque a la llegada de Garcia de Orta a la India todavía no había desembarcado en Oriente el padre Francisco Javier. Faltaba poco, no obstante, apenas ocho años.

No debería sorprender, por tanto, algo que, en el primer asedio a los *Colóquios*, llama muchísimo la atención, y es el empeño —la obsesión podría decirse— de Garcia de Orta por saber la lengua de la que provienen los nombres de las diferentes especies botánicas, drogas y simples, porque ese origen le permite distinguir y precisar, ordenar y razonar, desmentir y verificar. En definitiva, las lenguas le permiten a Orta llevar a cabo con éxito la labor que se propone en su obra: organizar el saber farmacopeico, ponerlo en causa, cuestionarlo, discutirlo, y demostrar que las versiones, las traducciones, las tradiciones han transformado el saber a través de las épocas y los espacios. Por eso lo que quiere Garcia de Orta es resolver las confusiones de nombres y palabras; de ahí que el médico no sea solamente un empirista, un científico de campo, sino también un lector, un médico humanista, un ávido conocedor de los textos de Dioscórides, Galeno, Avicena y Laguna, un experto en los autores antiguos y modernos de la materia médica y de la *res herbaria*. Orta era un defensor de la experiencia tanto como de los textos, porque entendía que su labor era enmendar la palabra escrita a partir de los hechos, y esa es una empresa fundada en el método empírico, pero también, con gran relevancia, en el método filológico. Su lugar era su farmacia, su jardín botánico, su clínica; su actitud era la de un lector. Garcia de Orta era, como ha sido llamado, un «viajero sedentario» (Loureiro [2008]: 135-146).

Quizás por esa razón, a diferencia de otros muchos portugueses, Orta no viajó demasiado por Oriente[6]. Tras su llegada, durante los primeros años acompañó a D. Martim Afonso de Sousa en sus campañas militares, cruzó la península de Gujarat y llegó por el interior hasta las puertas de Ahmednagar, con cuyo sultán, el culto Buhran Nizam Shah (los portugueses le llamaban Nizamaluco), trabó amistad y posteriormente pasó varias temporadas invitado en su corte. Durante la estación de las lluvias de 1537 permaneció en Cochin y aprovechó para estudiar el movimiento de uno de los puertos especieros más importantes de la India: observó sistemas de embalaje y almacenaje, diferenció especies autóctonas, anotó nombres. A finales de año, persiguiendo al pirata Paichi Marcar (Patemarcar), navegaba por la costa de Coromandel, en los alrededores del cabo Comorin, el extremo más meridional del subcontinente, y de ahí pasó a la isla de Ceilán, el punto más oriental al que llegó. Tras este episodio, y tras el regreso de D. Martim Afonso de Sousa a Portugal, a finales de 1538 Garcia de Orta se estableció definitivamente en Goa, salvo algunos períodos que pasó en la corte de Ahmednagar o alguna estadía en la isla de Bombay.

Durante los treinta años de vida en Oriente se relacionó con otros médicos y sabios orientales y occidentales: en Goa, con el letrado Dimas Bosque, médico personal del virrey D. Constantino de Bragança y prologuista de los *Colóquios* ortianos; también con *hakins* musulmanes y *vidyas* hindúes, de entre los que era asiduo de la casa de Orta el doctor Malupa; en la corte de Buhran Nizam Shah, donde Garcia de Orta era muy bien recibido e incluso el sultán le propuso que se quedara allí, se encontraba con el anciano médico musulmán Shah Tair, consejero y primer ministro, y también con el árabe Muley Husein, al que Orta apreciaba. De hecho, aquella corte le sirvió para reencontrarse con los textos aprendidos en su época de estudiante en Salamanca y Alcalá, porque también allí aplicaban las enseñanzas de Avicena, Rasís y Mesué, aunque los llamaban de modo diferente, y conocían a Hipócrates, Galeno y a Aristóteles a través de versiones sirias que después se habían

6 Se sigue en esta semblanza biográfica a Ficalho 1886.

traducido al árabe (cabe recordar, en este sentido, que el proceso de aproximación a las obras clásicas griegas no había sido diferente en la Península y el Occidente medieval).

Orta también mantenía contactos habituales con administradores coloniales (en el jardín del virrey, con el cronista y geógrafo D. João de Castro estudió las propiedades del alcanfor; con D. Pedro de Mascarenhas discutía sobre Plinio). Su relación con mercaderes, negociantes y navegantes iba más allá de sus propios intereses comerciales —trataba con piedras preciosas—, porque de ellos recibía mucha información sobre otros territorios: el hidalgo Diogo Pereira, que conocía bien China, le contó lo que allí se decía de las propiedades medicinales del ámbar gris; el mercader Jorge Gonçalves le desmintió que Babilonia fuera Bagdad; el milanés *messer* André le informaba sobre Birmania y sus elefantes. También trataba con religiosos, y no solo porque debían de disponer de una buena biblioteca —la de Garcia de Orta estaba bien abastecida—, sino por el propio saber de algunos de ellos: con el obispo Ambrosio, matemático y geógrafo, mantenía discusiones etimológicas por sus conocimientos de caldeo y árabe; con un obispo armenio discutía pasajes de Pico de la Mirandola y circunstancias astronómicas. También trataba con militares, soldados, aventureros y poetas (Heitor da Silveira, João Lopes Leitão), y con poetas-aventureros, como Luís Vaz de Camões, cuyos primeros versos impresos preludian los *Colóquios* ortianos.

No se inmiscuyó en cuestiones gubernamentales, aunque fue médico particular del virrey D. Pedro de Mascarenhas, y mantuvo buenas relaciones con franciscanos y dominicos, incluso cuando a partir de 1546 empezaron las persecuciones de cultos no cristianos, y aunque en los *Colóquios* no haya referencias de prácticas religiosas, Garcia de Orta se mantuvo aparentemente católico entre una comunidad importante de cristianos nuevos de procedencia europea. Al menos, de su obra no se desprende información que permita llegar a un juicio al respecto, aunque sí se puede leer entre líneas algunos cuidados y cautelas con los que actúa. Vivió la llegada de los jesuitas, y con ellos, el desarrollo del metódico programa de conversiones masivas al cristianismo; vivió el tenso debate entre defensores y detractores sobre la instauración del Tribunal de la Inquisición en Goa, que no fue efectivo definitivamente hasta 1560 (aunque la petición fuera de 1543), cuyo principal objetivo era erradicar la herejía judaica y corregir los desvíos morales de los occidentales afincados en la India (poligamia, sodomía, hechicería, apostasías, conversiones a otras religiones), además de vigilar la buena conducta de los hindúes recién convertidos (Tavares 2004; Cunha 1995; Faria 2008: 283-304). El celo inquisitorial se regía básicamente por los mismos principios que desplegaba en Occidente, pero, aun siendo Goa un gran centro neurálgico de todo Oriente, no dejaba de percibirse, desde la perspectiva europea, como un límite, una periferia, una frontera, inmersa en una realidad social, cultural, política, económica, militar y religiosa muy diferente a la occidental. Y si los portugueses de diferentes condiciones y credos tuvieron que adaptarse a esa frontera, también se vio obligado a hacerlo el Tribunal.

Es cierto, no obstante, que Garcia de Orta no vivió el apogeo del Santo Oficio en Oriente, aunque sí presenció el primer auto de fe de la India en el que ardió un colega suyo, el bachiller en medicina Jerónimo Dias. Tuvo la suerte de no llegar a saber nunca —Orta murió en 1568— los dramáticos procesos inquisitoriales que sufrieron, tanto en Goa como en Portugal, algunos de los miembros de su familia (Révah 1960). Apenas por citar el caso más conmovedor cabe recordar a su hermana,

Catarina de Orta, que en 1549 había llegado a la India con su familia, y asimismo con otra de sus hermanas, Isabel, y su madre Leonor Gomes. Catarina murió en la hoguera del Santo Oficio goés en 1569 tras un año de cautiverio y torturas[7]. Ni siquiera el propio Orta se libró, porque doce años después de su muerte, en 1580 y en la ya muy tridentina Goa, la *Roma de Oriente*, el Tribunal consiguió que se acusara de criptojudaísmo al médico y que se quemasen sus huesos en auto de fe (y con ellos, los ejemplares de sus obras editados en la ciudad). Se perdía así el legado de una de las mentes científicas más sobresalientes del pensamiento occidental renacentista.

Y se perdía también el ejemplo de una actitud vital e intelectual que Garcia de Orta había llevado mucho más allá de la necesaria adaptación e integración en un espacio y una pluralidad cultural ajenos a los propios y que había hecho suyos. Su *modus vivendi* estaba construido sobre las bases de la transferencia, el intercambio, la reciprocidad, el tráfico, también sobre las bases de la traducción y la interpretación del saber adquirido antiguo y moderno.

3. La materia médica políglota

Los muchos prismas desde los que se pueden abordar los *Colóquios* de Garcia de Orta permiten recuperar esa imagen, acuñada ya, del médico portugués como *viajero sedentario*, que es lector a la vez que empirista, para intentar explicar por qué escribió esa larga conversación con un hipotético médico español, Ruano, muy librescamente escolástico, que viaja hasta la lejana Goa para entrevistarse con el reputado portugués. Los *Colóquios dos Simples* están constituidos por cincuenta y ocho conversaciones en las que Garcia de Orta, con orden y método, va explicando tanto lo bien sabido como lo mal sabido de la materia médica. Su propósito era ofrecer una explicación lógica y racional sobre las confusiones y errores que el saber médico moderno había ido construyendo respecto al antiguo, y exponer con claridad la consecuente distorsión de ese saber. Para ello, además de contar con la fiabilidad que le proporcionaba su propia experiencia, buscó o eligió un sistema de exposición, un género, que le permitiera organizar los contenidos sobre los que quería debatir. El médico escribió un diálogo —género literario muy seguido durante los siglos renacentistas— porque quería crear debate, buscaba la discusión, necesitaba un espacio para presentar opiniones confrontadas. El diálogo le permitió disponer de una estrategia epistemológica de acceso a la identificación del conocimiento verdadero a partir de la exposición y el análisis de una pluralidad de malas interpretaciones acumuladas a lo largo del tiempo. A Garcia de Orta le obsesionaban los errores, y quería explicarlos para establecer, dejar clara, la *verdad* del saber. La frase sin duda más citada de los *Colóquios dos Simples* termina con un bello aforismo de estirpe horaciana, la *Nuda Veritas*:

> No os dejaré con ese error seguir adelante, porque si queréis saber mi intención es necesario que echéis de Vos los afectos que tenéis por esos escritores jóvenes, y

[7] *Processo de Inquisição de Catarina de Orta*, 1968/69. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1282 y 1283.

> holguéis al oír mis verdades, dichas sin colores retóricos, porque la verdad se pinta desnuda (Orta I, 7, 79).

Al margen de la vivacidad que desprende el fragmento y de la seguridad en sí mismo que se advierte en el tono que emplea Garcia de Orta, el diálogo como forma de expresión era el género que mejor se adaptaba a las verdades mutables que Orta quería exponer. Eligió el diálogo porque le permitía dar un peso específico a los conceptos, a las palabras y a su traducción e interpretación. El diálogo era un buen método para defender la autoridad que a Orta le había proporcionado la experiencia, y con ella iba a desmentir a antiguos y modernos sobre el cobre y el imán, sobre los diamantes y las perlas, sobre el bezoar y la crisocola, el aloe, el ámbar, el amomo, el alcanfor, el canabis o el opio, perfumes e inciensos, maderas y resinas balsámicas, todo aquello que cargaban las naves que entraban y salían del puerto de Goa, todo aquello que había servido, servía o iba a servir para curar.

El espacio plural en el que se hallaba, con la diversidad idiomática que le era propia, las nuevas experiencias médicas de Garcia de Orta adquiridas en Oriente unidas a los antiguos saberes aprendidos, le llevaron a escribir un diálogo políglota, o mejor, un tratado sistemático sobre materia médica políglota en forma de diálogo. Peripatéticamente, como en todo buen diálogo, Orta y su interlocutor Ruano fueron construyendo una larga conversación entre civilizaciones: los *Colóquios* son un doméstico «diálogo civilizacional» entre Oriente y Occidente que se lleva a cabo en la mesa y la cocina de Orta, en su jardín, en las calles de Goa (Barreto 1985: 543-568; Carvalho 2008: 165-174). Orta y Ruano hablan distendidamente, se interpelan, discuten, se interrogan, debaten mientras experimentan remedios o saborean algunos de los frutos que estudian. En realidad, los *Colóquios* son una teatralización del saber médico antiguo y moderno en la que Garcia da Orta se desdobla en dos personajes confrontados —él mismo y el docto Ruano— para mostrar que las prácticas y conocimientos orientales completan y perfeccionan los saberes occidentales; y eso lo deja claro muy pronto, en el *Colóquio* segundo, dedicado al aloe, cuando reprende un poco a Ruano por su exceso de «modernidad» al cuestionar la medicina árabe (que, obviamente, Orta respeta, aunque también corrige):

> No me gusta veros tan aficionado a estos escritores modernos que, por loar mucho a los griegos hablan mal de los árabes y de algunos moros nacidos en España, y de otros de Persia, llamándoles bárbaros mahometanos (que tienen por el peor epíteto de cuantos hay en el mundo) (Orta, I, 2, 31).

«La verdad se pinta desnuda», anota Garcia da Orta en su tratado, es decir, sin los ropajes ni los aderezos de la tradición, *ad vivum*; pero esa máxima de la desnudez, que es también actitud del que descubre y averigua —también es la actitud del restaurador— la emplea Orta como norma para explicarse con claridad. Ese es el propósito fundamental de los *Colóquios*, dejar las cosas claras, y para ello emplea el médico los recursos literarios: la persuasión de la retórica de estirpe aristotélica y el uso moderno del diálogo de cuño erasmista le permiten crear un ambiente de espontanea amenidad en el que no olvida el ingrediente irónico e incluso el humor para dar fluidez a las conversaciones, sin dejar por ello de recurrir a observaciones de gran erudito. Y como no en vano el diálogo es el instrumento clásico del escenario, en el desarrollo de la *disputatio* renacentista que ambos interlocutores llevan a cabo, Garcia de Orta hace intervenir, a modo de antiguo *simposium*, una pluralidad

de personajes a los que teatralmente otorga un papel: entran en escena sus propios empleados, la cocinera que corrige a Avicena, la sirvienta Antónia, que es figura de confianza ya que tiene las llaves de la farmacia y conoce las especies del jardín; también aparece Dimas Bosque, el médico oficial del virreinato portugués, así como el médico hindú Malupa, y también en su momento intervienen pacientes, clientes, informantes. Garcia de Orta despliega un auténtico dispositivo teatral y lo pone al servicio de la farmacopea y la materia médica.

De manera sistemática, a las diferentes solicitudes de su interlocutor Ruano, el médico portugués responde facilitando los nombres que reciben los productos en las distintas lenguas, sigue con las descripciones que de ellos proporcionaron antiguos y modernos, critica y corrige esas fuentes tanto desde la perspectiva de la práctica médica como de la erosión filológica, y termina por describir usos y cualidades y propiedades curativas. Una vez más, sirve como ejemplo de este proceso el coloquio dedicado al apreciado aloe, en el que Ruano le pide a Orta «dígame del aloe el nombre en todas las lenguas que sabe y cómo se hace y cuál es el mejor porque al de esta tierra lo alaban mucho Plinio y Dioscórides»; a lo que, puntilloso, Garcia de Orta responde:

> digo que el aloe es latín y griego, y que los árabes lo llaman *cebar*, y los gujaratís y decanís, *area*, y los canarines (que son los que viven en esta falda del mar [Cananor]) lo llaman *catecomer*, y los castellanos, *acibar*, y los portugueses, *azevre*. Se hace del jugo de una hierba, después de seco, que en portugués se llama *erva-barbosa*, de la que hay mucha en Cambay y en Bengala y en otras zonas (Orta, I, 2, 25).

Ruano sigue preguntando sobre nombres:

> Sobre los nombres estoy un poco dudoso, y no de Mateo Silvático, que lo llama *saber* o *canthar*, o *reamal*, porque se podía haber equivocado al no ser árabe, pero ¿qué diremos de Serapio, que, siéndolo, lo llamó *saber*?

Orta confirma el error y resuelve la duda:

> Lo llamó *cebar*, y después, corrompiéndose el nombre por el paso del tiempo, se llamó *saber*; por lo que la culpa la tiene el traductor, o los tiempos, que lo gastan todo; pero en árabe es *cebar* (Orta, I, 2, 28).

Después, Orta afirma que el mejor aloe es el de Socotorá, la isla del Índico frente al cuerno de África, dice que esa información se la ha proporcionado el *língua* y rico mercader Coja Perculim, y añade que así queda confirmado lo escrito por Mesué y quedan desacreditadas, sin embargo, las noticias de Plinio y Dioscórides. El diálogo repasa a continuación las cualidades de los diferentes aloes y sus propiedades curativas y cicatrizantes.

El proceso suele ser siempre el mismo, por lo que la cuestión lingüística sirve para abrir el debate y sistematizar el análisis, partiendo de múltiples interrogantes. Orta se pregunta una y otra vez: ¿es la canela o *cassia lignea* lo mismo que el *cinamomo*? ¿Se corresponde con lo que los árabes llaman *quirfé* y los persas *darchini*? ¿Es el *folio indo* o *folha da Índia* [hoja de la India] lo que los grecolatinos denominaban *malabatrum*, los indios *betre* y Avicena *tembul*? ¿El cólera es lo que los árabes llamaban *hachaiza*, los indios *morxi*, y por corrupción los portugueses lo llaman *mordexi*? Entre todos los tráficos, el de las palabras y los nombres es el primero y

más básico. Sobre él se asienta toda la ciencia de Orta, todo su negocio, una materia médica o farmacopea que se pretende global y por lo tanto multilingüe, es decir, sometida al intercambio de las palabras y a las vicisitudes de la traducción. La persecución de las palabras era la metódica disciplina a la que Orta se sometía y asimismo sometía su saber, pero así actuaban también mercaderes, embajadores, funcionarios, misioneros y militares, todo ese mundo occidental inscrito en el oriental que necesitaba el conocimiento de las lenguas para consumar las diferentes formas del intercambio. Los más obsesivos en el manejo de las lenguas fueron los jesuitas, como es bien sabido, porque vieron en ellas una herramienta de difusión de la doctrina evangélica y rápidamente, no solo las aprendieron sino que pusieron la imprenta goesa al servicio de su misión para alcanzar todas las capas sociales, desde las más cultas a las más humildes, e intervenir en ellas con garantías de resultados plenamente satisfactorios (Almeida 1992), como así fue en algunas importantes zonas de Oriente.

Aunque se ha querido discutir el dominio y la solvencia lingüística de Garcia de Orta[8], sin embargo, cuesta creer que alguien bilingüe o trilingüe de nacimiento, y lo que es más, inmerso durante treinta años en una realidad plurilingüe, no aprendiera algo más que los rudimentos de un buen número de lenguas. Los aspectos lingüísticos de los *Colóquios* son incuestionablemente centrales, y varios estudios han atendido a las incorporaciones de las voces árabes e indias en el texto (Machado 1963: 755-788). Obviamente, Orta sabía latín, portugués, español y hebreo, podía leer el griego, él mismo puntualiza que no domina el árabe literario pero sí entiende la lengua hablada, tenía conocimientos de persa (aunque transcribe incorrectamente algunos términos), de marathi o konkani. Sin embargo, no llegó a leer el sánscrito, y confundía a menudo términos de las lenguas gujarati, malayalam o hindi. Como la de todo *broker* cultural, su capacidad para cruzar fronteras tenía límites, aunque era verdaderamente amplia. Es cierto, no obstante, que dado el protagonismo que tienen las lenguas en los *Colóquios*, el grado de incorporación de los conocimientos medicinales y botánicos indígenas—uno de los puntos que mayor interés despierta hoy— está condicionado por las competencias lingüísticas y filológicas de Garcia de Orta. Los *Colóquios* son un compendio de farmacopea políglota, pero con matices y límites. Como toda ciencia, por otro lado.

Es cierto también que Orta muestra mayor permeabilidad hacia la medicina de los *hakims* (los médicos árabes) que a la de los *vaidyas* (los indios), lo cual no deja de ser lógico: la primera le resultaba menos extraña al estar la medicina renacentista inundada de términos e ideas procedentes de la tradición árabe[9]. Orta, en todo caso, se muestra abierto a reconocer las virtudes (y los errores) de unos y otros, y en ningún momento se le advierte ni demasiado crédulo ni en absoluto dogmático. Su propia personalidad —pragmático, fiel a la verdad, libre de cualquier aseveración preconcebida, seguro de sus deducciones y exigente y meticuloso con sus sistemas de experimentación—lo lleva a buscar las aportaciones de las diferentes tradiciones y prácticas médicas, pero a su vez, con su proverbial independencia de criterio, no puede dejar de denunciar las carencias de unas y otras. La misma actitud mantiene respecto al saber occidental, porque también ahí se muestra tajantemente

[8] Ficalho recoge la feroz crítica del erudito Joseph Scaliger, a solicitud de Clusius, por la que niega a Garcia de Orta cualquier conocimiento de las lenguas orientales (Ficalho 1886: 242-243).

[9] Para una opinión diferente, Grove 1996: 121-143.

crítico: Orta defiende lo real y lo racional, y rechaza, implacable, lo especulativo o la explicación fantasiosa. De hecho, la visita del erudito y libresco Ruano, antiguo compañero suyo en Salamanca, le crea el espacio para denunciar el ciego respeto occidental por los textos, y asimismo, desde la argumentada deducción etimológica de los diferentes nombres de las especies botánicas en las diversas lenguas orientales y occidentales, denunciar que las palabras son fuente principal de confusión y error.

No es en absoluto sorprendente que Garcia de Orta diera tanta importancia a la filología, o no lo es apenas por el hecho de encontrarse en un espacio pluricultural. Quizá el cara a cara consigo mismo al que lo sometía Ruano le evocaba su paso por las aulas de Alcalá de Henares, en la década de 1520, donde la gramática, la crítica filológica y la medicina se daban la mano al estar en marcha un gran proyecto que, dirigido por el cardenal Cisneros, congregaba en una misma labor a traductores y gramáticos para reunir en un solo texto el latín, el griego, el hebreo y en menor medida el arameo. Antonio de Nebrija se incorporó tarde y tangencialmente al proyecto de la *Biblia Políglota*, pero era ya una eminencia cuando Cisneros le otorgó una cátedra de retórica, y muy probablemente Orta recibió de él lecciones de botánica. La ciencia había figurado siempre entre las preocupaciones gramaticales y lexicográficas de Nebrija, porque en su edición del *Dioscórides* traducido del latín por Ruellius (1518) anunciaba que estaba trabajando en un diccionario trilingüe (griego, latino y español) ordenado alfabéticamente con los nombres de las plantas, metales y simples medicinales: era el *Dictionarum medicum*, manuscrito que permaneció inédito. La medicina constituía una de las tres materias principales para su proyecto lexicográfico de la lengua grecolatina, pero también le interesaron la cosmografía, la astronomía y las matemáticas y las cuestiones metrológicas llegaron a obsesionarle. En esa tensión intelectual nebrijiana, la ciencia y la filología iban de la mano.

Quizá así lo entendió Garcia de Orta, y en su intento por establecer un diálogo entre antiguos y modernos, o entre Oriente y Occidente, acabó por crear un coloquio políglota, entre diferentes tradiciones, culturas, estatus sociales y lenguas. Tanto desde Alcalá como desde Goa se trataba de unificar, normalizar y estandarizar las medidas del mundo y también el nombre (o los nombres) de las cosas que había en él; se trataba de establecer las correspondencias y equivalencias entre los conocimientos, los fenómenos naturales y sus nombres en las distintas lenguas. Desde esta premisa, Orta fue uno más entre los naturalistas del humanismo que investigaron las correspondencias entre las voces clásicas y las vulgares[10], pero sus *Colóquios* son un producto cultural vinculado, por un lado, a las prácticas de las comunidades judías peninsulares bajomedievales que se expandieron por el globo en la diáspora sefardita, y, por otro, a ciertos proyectos humanistas dotados de una poderosa dimensión filológica con los que Orta estaba familiarizado desde su formación en las universidades ibéricas. La conjunción entre la imprenta y los descubrimientos, entre las posibilidades de fijar el conocimiento y globalizarlo, permitió que en el siglo XVI se acariciaran proyectos transculturales tales como el intento de volcar a varias lenguas, simultáneamente, el libro sagrado y el libro de la naturaleza.

[10] Entre ellos, Brunfels (*Onomastikon medicinae*, 1534), Buffet (*De Stirpibus vel plantis ordine alphabetico*, 1540), Gesner (*Mithridates de differentis longuis*, 1555). La correspondencia entre las nomenclaturas también fue objeto preferente en Clusius.

La gran diferencia, en ese sentido, es que ese libro de la naturaleza que escribe Garcia de Orta es un diálogo, y por tanto, el registro oral tiene un gran protagonismo (cabe apuntar, de paso, que quizás esa condición narrativa llevó a algunos historiadores a tachar a Garcia de Orta de mal escritor…)[11], y ese es un dato importante porque remite al carácter *coloquial* de la obra, es decir, a una cierta voluntad mundana, pero también evoca la importancia que tenía la conversación y la oralidad (por encima de la palabra escrita) en el ejercicio de la medicina oriental. Sebastião Iken ha señalado algunos aspectos sociolingüísticos de los *Colóquios*, como su relación con la codificación de la gramática portuguesa, la presencia de determinados giros idiomáticos propios de la frontera hispano-lusa o la de ciertas marcas morfológicas y sintácticas propias del *criolo* hablado entre la población luso-goesa tras décadas de contacto lingüístico (Iken 2009: 77-94).

4. Desde una lengua ex-céntrica, a modo de conclusión

Los *Colóquios* de Garcia de Orta son transfronterizos, porque uno de los retos que se proponía era, precisamente, el intento de fijar nociones, equivalencias y voces que estaban, como su propio autor, en movimiento. La imprenta (y más en aquellas fechas tan tempranas, y aún más, en la rudimentaria situación en que se hallaba tal técnica en Oriente) era incapaz todavía de estabilizar el conocimiento (Johns 1998: 31; Almeida 1992: 199-207). Como las propias cosas, las palabras y los nombres habían sufrido alteraciones, porque el tiempo las había movido por los espacios, de unas regiones a otras, de unas culturas a otras, de unas lenguas a otras. Todo desplazamiento contrae un rozamiento, una erosión, y de ello tratan los *Colóquios* ortianos: del intento de poner orden tras la corrupción de los nombres y la *confusio linguarum* postbabélica. En su búsqueda de la lengua perfecta, la Europa renacentista vivía los días de un nuevo furor etimológico y recuperaba las polémicas sobre la lengua monogenética (Eco 1999: 76-80).

Desde esa pugna etimológica es pertinente afrontar las conversaciones de Orta, porque la defensa de la dialéctica entre el testimonio de los sentidos frente al saber escolástico y libresco, además de sostenerse por la prueba irrefutable de la experiencia directa, también se ratifica por la crítica tanto filológica como histórica sobre antiguos y modernos. Como buen humanista, Orta va desbrozando lo que dijo Dioscórides, sus palabras y nomenclatura, lo que dijeron otros que había dicho, para dar luz a las versiones de una ciencia sometida a la multiplicación de las lenguas, doblegada a la corrupción de la traducciones y sujeta a los tiempos («que lo gastan todo», como afirma el propio Orta (Orta 1987: I, 76). Los *Colóquios* son una exploración filológicamente erudita que revela el peso de la tradición árabe en la materia médica renacentista, porque, como el médico portugués demuestra, si la propia terminología médica estaba plagada de arabismos y deturpaciones de formas arabizadas, tampoco el *Dioscórides* de Laguna, Ruellio o Matioli lograba desprenderse de Avicena, Rasis o Serapio (Grafton 1991: 23-47; Carrera 2001: 9-27 y 13; Dubler 1953: I, 48-72).

[11] Además, muy probablemente, de la irritante incomodidad que causan los muchos y constantes errores tipográficos que caracterizan la edición de 1563 de los *Colóquios*, fruto quizá de la falta de experiencia del impresor João de Endem (Carvalho 2013 tesis inédita).

Y Orta podía emplear un tono rotundo —o irónico y hasta humorístico— porque estaba lejos. Su defensa del testimonio directo es ex-céntrica, tiene lugar en la periferia, está alejada de las cátedras universitarias occidentales; y desde esa frontera oriental, Dioscórides o cualquier otro autor, antiguo o moderno, puede ser criticado, corregido o ensanchado con mayor facilidad. De alguna forma, Orta percibe que la verdad está en movimiento (que es dialéctica o dialogada), que no es única (sino políglota) y también que habita en los márgenes. Por eso, además de los errores, los grandes enemigos de Garcia de Orta son el prejuicio y el dogmatismo; también estos, como los errores, llevan a la inexactitud, la confusión y el malentendido (Županov 2009: 21-29).

Sin embargo, la «verdad desnuda» que pretende Garcia de Orta, el amor a las *puras verdades* al que se refiere el médico Dimas Bosque en su presentación a los *Colóquios*, su rechazo al «estilo elegante» que se hace «agradable a los oídos» (Orta 1987: I, 11), no se halla (o no solamente) en esa necesidad de ofrecer la fuente lingüística originaria de cada nombre de especie botánica, ni en la obsesiva referencia a la diversidad de las lenguas románicas ante la unicidad latina o ante la pluralidad semítica, ni siquiera en su atención a fenómenos de asimilación, disimilación o derivación, tampoco en la importancia que Orta da a prefijos y sufijos. La primera muestra de la afianzada conciencia lingüística del médico portugués está en la propia dedicatoria a D. Martim Afonso de Sousa, porque allí esgrime un principio científico elemental, el de la comprensión, a partir de la elección de la lengua vehicular de transmisión del saber:

> Bien hubiera podido componer este tratado en latín, como lo había compuesto hace muchos años [...], pero lo traduje al portugués por ser más general y porque sé que a todos los que habitan en estas regiones de la India [...] les gustará leerlo (Orta 1987: I, 5).

Garcia de Orta decide expresarse en lengua común y comprensible porque los destinatarios de su obra no pertenecen a los círculos académicos; esa verdad desnuda no está destinada a la cátedra, al libro o al latín, sino al mundo local, periférico, mundano, doméstico, fronterizo. Es ese un mundo iletrado que necesita una retórica basada en el estilo directo, sencillo y sincero. No por ello, sin embargo, la condición divulgadora de los *Colóquios* ortianos ha de oponerse a lo que ha de ser condición de rigurosidad científica. Sin «colores retóricos», y con los principios de la comprensión y el rigor, viste Garcia de Orta esa «verdad desnuda» que ha de corregir errores disfrazados de respeto erudito, perpetuados y distorsionados por el tiempo y los espacios.

Bibliografía

Abad Merino, M. (2003). «Exeas y alfaqueques: aproximación a la figura del intérprete de árabe en el periodo fronterizo (ss. xiii-xv)». En: Almela, Igualada, et al. (eds), *Homenaje al profesor Estanislao Ramón Trives, Vol. I.* Murcia: Universidad de Murcia.

Almeida, Matthew (1992). «Jesuit contribution to indian languages». En: *Jesuits in India: in historical perspective*. Ed. Teotónio R. de Souza y Charles J. Borges. Macao: Instituto Cultural de Macau; Xavier Center of Historical Research.

Azevedo, J. Lúcio de (1989). *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Lisboa: Clássica Editora.

Barreto, Luís Filipe de Sousa (1985). «Garcia da Orta e o diálogo civilizacional». En: *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Ed. Luís de Albuquerque y Inácio Guerreiro. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical.

Burke, Peter / Hsia, R. Po-Chia (eds.) (2007). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
Carrera, Avelina (2001). «Introducción». En: Nebrija, Antonio de. *Dictionarium Medicum*. Ed. Avelina Carrera, dir. Carmen Codoñer. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 9-26.
Carvalho, Teresa Nobre de (2008). «Colóquios dos Simples de Garcia de Orta: Conversas no interior da India». En *Livro de Actas do Colóquio Garcia de Orta e Alexander von Humboldt: errâncias, investigações e diálogo entre culturas*. Lisboa: Universidade Católica Editora; Centro de Estudos de Comunicação e Cultura.
— (2013). *O Mundo Natural Asiático aos Olhos de Ocidente. Contribuição dos Textos Ibéricos Quinhentistas para a Construção de uma Nova Consciência Europeia sobre Ásia*. Lisboa: Universidade de Lisboa (tesis doctoral inédita).
Couto, Djanirah (2003). «The Role of Interpreters, or *Línguas*, in the Portuguese Empire During the 16th Century». En: *e-JPH*, vol. 1 (2), pp. 1-10.
Cunha, Ana Cannas da (1995). *A Inquisição no Estado da Índia: origens (1539-1560)*. Lisboa: Arquivos Nacionais Torre do Tombo.
Diáspora e Expansão: os Judeus e os Descobrimentos Portugueses (1997). En *Oceanos*, núm. 29, enero-marzo 1997.
Dubler, César E. (1953). *La «Materia Médica» de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*. Barcelona: Emporium.
Eco, Umberto (1999). *La búsqueda de la lengua perfecta*. Trad. María Pons. Barcelona: Crítica.
— (2003). *Mouse or rat? Translation as negotiation*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Faria, Patrícia Souza de (2008). «"Todos desterrados, & espalhados pelo mundo": a perseguição inquisitorial de judeus e de cristãos-novos na Índia Portuguesa (séculos xvi e xvii)». En: *Antíteses* vol. 1 (2), pp. 283-304.
Ficalho, conde de (1886). *Garcia de Orta e o seu tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional.
García Fernández, M. (1987).«La alfaquequería mayor de Castilla en Andalucía a fines de la Edad Media. Los alfaqueques reales». En: López de Coca Castañer, J. E. (ed.), *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista.* Málaga: Servicio de Publicaciones / Diputación Provincial, pp. 37-54.
Góis, Damião de (1949-1955). *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* [1566-1567]. 4 vols. Coimbra: Universidade de Coimbra.
Grafton, Anthony (1991). *Defenders of the text. The traditions of scholarship in the age of science, 1450-1800*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
Grove, Richard (1996).«Indigenous knowledge and the significance of South-West India for Portuguese and Dutch constructions of Tropical Natural». En: *Modern Asian Studies*, 30, 1.
Iken, Sebatião (2009). «Linguistic aspects in Garcia de Orta's Colóquios». En: *Garcia de Orta and Alexander von Humboldt. Across the East and the West*. Ed. Anabela Mendes. Lisboa: Universidade Católica Editora, pp. 77-94.
Johns, Adrian (1998). *The Nature of the Book. Print and knowledge in the making*. Chicago: University of Chicago Press.
Lach, Donald F. (1977). *Asia in the making of Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
Loureiro, Rui Manuel ([2008]). «Garcia de Orta e os *Colóquios dos Simples*: observações de um viajante sedentário». En: *Garcia de Orta e Alexander von Humboldt: Errâncias, Investigações e Diálogos entre Culturas*. Ed. Anabela Mendes y Gabriela Fragoso. Lisboa: Universidade Católica Editora; Centro de Estudos de Comunicação e Cultura.
Machado, José Pedro (1963). «Lexicologia científica de origem oriental nos «Colóquios dos Simples e Drogas». En: *Garcia da Orta. Revista da Junta de Investigações do Ultramar*, 11, pp. 755-788.
Orta, Garcia de (1987). *Colóquio dos Simplese drogas da Índia*. Ed. Conde de Ficalho. Ed. facsímil de 1563. 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

PIMENTEL, Juan y SOLER, Isabel (2014). «Painting Naked Truth: The *Colóquios* of Garcia de Orta (1563)». En: *Journal of Modeern History*, 18, pp. 101-120.
PRATT, Mary Louise (2003). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
— (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Trad. Ofelia Castillo. México: FCE.
PROCESSO de Inquisição de Catarina de Orta, 1968/69. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1282 y 1283.
PYM, Anthony (2000). *Negotiating the Frontier. Translators and Intercultures in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome Publishing.
RÉVAH, I. S. (1960). «A famille de Garcia de Orta», *Revista da Universidade de Coimbra*, 19, pp. 407-420.
SCOTT, L. Montgomery (2000). *Science in translation. Movements of knowledge through cultures and times*. Chicago: University of Chicago Press.
SERRÃO, Joaquim Veríssimo (1994). *Portugal e o Mundo nos Séculos XII a XVI*. Lisboa: Verbo.
— (1962). *Portugueses no Estudo de Salamanca*. 2 vols. Lisboa: Universidade de Lisboa.
TAVARES, Célia Cristina da Silva (2004). *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a Cristiandade Insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora.
TORRES Fontes, J. (1975). «Los alfaqueques castellanos en la frontera de Granada». En: VV.AA. *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo.* Gran Canaria: Confederación Española de Cajas de Ahorros. Vol. II, pp. 99-116.
WACHTEL, Nathan (2006). *La fe del recuerdo: laberintos marranos*. Buenos Aires: FCE.
ŽUPANOV, Ines (2009). «Botanizing in Portuguese India: Between errors and Certainties (16th-17th c.)». En: *Garcia de Orta and Alexander von Humboldt. Across the East and the West*. Ed. Anabela Mendes. Lisboa: Universidade Católica Editora, pp. 21-29.

Un intérprete en la geopolítica del imperio español en el Pacífico sur a finales del siglo XVIII: Máximo Rodríguez en Tahití

JESÚS BAIGORRI JALÓN
Grupo Alfaqueque, Universidad de Salamanca

Resumen: Este breve ensayo emprende una tarea simbólica para la línea de investigación del autor y la del Grupo *Alfaqueque*: analizar un ejemplo de comunicación interlingüe e intercultural en una etapa avanzada del imperio colonial español, el siglo XVIII, previa al desmoronamiento del mismo y al paso a la independencia de las repúblicas americanas, en las que la interpretación seguiría siendo también necesaria (Payàs 2014). El caso que se aborda tiene una cierta validez universal, en el sentido de que abundan ejemplos semejantes a lo largo de toda la historia. Aquí el sustrato de siglos de experiencia del imperio colonial español en la gestión de los retos comunicativos es decisivo en la preparación de los recursos lingüísticos pero no garantiza el éxito de la misión.

Palabras clave: comunicación interlingüe, comunicación intercultural, imperio colonial español, geopolítica, Tahití, s. XVIII, Máximo Rodríguez intérprete.

Abstract: This brief essay covers a symbolic area in the author's and the Alfaqueque Research Group's lines of research: to analyze an example of interlingual and intercultural communication at a late stage in the Spanish colonial empire, the 18th century, which preceded its collapse and the beginning of the independence of the American republics, where interpreting would continue to be necessary (Payàs 2014). The case study has a certain universal validity, in the sense that similar examples abound throughout history. Here, the age-long background of the Spanish colonial empire in the management of communication challenges is decisive in the way in which linguistic resources are prepared but it does not ensure the mission's success.

Keywords: interlinguistic communication, intercultural communication, Spanish colonial empire, geopolitics, Tahiti, 18th century, interpreter Maximo Rodriguez.

1. Introducción

El objetivo que persigo es explorar, desde su perfil de intérprete, al personaje de Máximo Rodríguez (ca. 1750-ca. 1820), cuya vida transcurre en unos espacios y tiempos de transformaciones decisivas en la historia de España y, en general, del mundo. Entre las fechas de su nacimiento y de su muerte, se independizará la mayor parte de los territorios ultramarinos de la Corona española y también los Estados Unidos de la Corona británica, se consolidará la Revolución Industrial en Inglaterra y se producirán la Revolución Francesa y los acontecimientos que la siguieron, incluida la construcción y caída del Imperio napoleónico.

El estudio encaja en una línea de trabajo que se remonta, en lo que respecta al período colonial español, a los siguientes trabajos: Baigorri Jalón 2000; Baigorri Jalón y Alonso Araguás 2002, 2007. En el marco de los continuos giros que han ido tomando los estudios de traducción —y subsidiariamente también los de interpretación— Wakabayashi (2004) habla de un *historical turn*, un giro histórico, en los estudios de interpretación. También ha habido una línea de investigación reciente que ha buscado inspiración para sus reflexiones en las cuestiones espaciales (Vidal Claramonte 2013). Mi planteamiento para este artículo parte de la idea de que la interpretación de lenguas y culturas actúa como un factor más en la geopolítica, en el triple sentido sugerido por Retaillé (2012: 17-18) al referirse a los lugares de la mundialización: espacio de guerra, espacio de orden y espacio de contrato. Teniendo en cuenta que el conocimiento de las lenguas es una herramienta imprescindible para la comunicación entre personas que no se entienden entre sí, la presencia de individuos funcionalmente bilingües y capaces de facilitar ese contacto constituye un factor valiosísimo en cualesquiera de las situaciones apuntadas por Retaillé, que van desde el intercambio comercial pacífico hasta el conflicto y el enfrentamiento violento, en cuyo caso las lenguas se convierten en un arma estratégica más.

En concreto, en este estudio se trata de poner de relieve la brecha lingüística y cultural existente entre los tripulantes enviados por el virrey Amat a Tahití en la expedición de 1774-1775 y los habitantes de aquella zona de la Polinesia, y los medios empleados —en particular el intérprete Máximo Rodríguez— para superar los escollos de comunicación en las relaciones cotidianas y en los intentos de evangelización. Las expediciones organizadas a las islas de Pascua y de Tahití tenían por objeto consolidar en el Pacífico sur posiciones estratégicas que pudieran defender Chile y Perú de posibles amenazas externas al control geopolítico por la Corona española de aquella zona del mundo. La exploración del sur del «Mar del Sur» desde su descubrimiento en 1513 por Núñez de Balboa —junto con Francisco Pizarro, fundador de Lima, ciudad de la que parten estas expediciones— tuvo a partir de esa fecha episodios protagonizados por numerosos marinos al servicio de la Corona española, como Mendaña y Quirós, y también de otros países, como fue el caso de Cook y Bougainville.

Haré primero algunas observaciones sobre las fuentes y la manera en las que las utilizo, refiriéndome brevemente al fenómeno del viaje en esa etapa de la Ilustración, para analizar luego los aspectos que tienen directamente que ver con la tarea de interpretar que realiza Máximo Rodríguez, con los retos personales, profesionales y éticos vinculados a su ejercicio de la interpretación. Para terminar, haré una breve recapitulación.

2. Fuentes y método

Las fuentes primarias utilizadas son esencialmente las transcritas por el historiador que más meritoriamente ha trabajado sobre estas cuestiones, Mellén Blanco, cuya obra de 2011 recoge las expediciones marítimas del virrey Amat, en las que se encuadra Máximo Rodríguez. Ese volumen recopilatorio contiene para la primera expedición (1772-1773) los Diarios de Boenechea, Bonacorsi, Hervé, y Amich, además de uno anónimo, y para la segunda (1774-1775) los Diarios de Gayangos, Andía y Varela, Pantoja, el propio Rodríguez, y los Padres franciscanos (Fray Gerónimo Clota y Fray Narciso González), que residieron varios meses en Tahití junto con nuestro intérprete. En cuanto al *Diario* de Máximo Rodríguez, he seguido la edición de Mellén de 1992. Según dice Mellén (Rodríguez 1992: 32-34), hubo cuatro copias del *Diario*, de las que solo se ha conservado la cuarta, vendida por la hija de Máximo a un marino británico en 1835. Esta constituye la base de la traducción que hizo Corney (1919), utilizada por varios investigadores, incluido Mellén, antes de que este procediera a la edición del texto en español a partir del manuscrito. Que el *Diario* cayera en manos de los ingleses se podría interpretar como premonición del comienzo de la caída del imperio ultramarino español, que a lo largo de los siglos fue celoso guardián de sus riquezas y del conocimiento estratégico de sus recursos, sobre todo mineros y militares. Que el *Diario* no llegara a las manos de Amat simbolizaría una ruptura en la línea de comunicación entre el fiel súbdito y su rey, a través del virrey, en el momento del relevo de este.

Estas fuentes en su conjunto constituyen lo que podríamos denominar el *narradigma* de los viajeros, donde suelen aparecer, como ha señalado Alburquerque-García (2011: 16), tres rasgos básicos comunes: el carácter factual, el predominio de lo descriptivo sobre lo narrativo y el mayor peso de lo objetivo sobre lo subjetivo, como corresponde al carácter testimonial que poseen. Aunque he consultado las diversas narraciones, se hace hincapié en la de Máximo, particularmente allí donde se refiere a las diversas labores que hubo de desempeñar como intermediario entre las dos comunidades: la española —limitada en la estancia más larga de 1774 a 1775 a los dos frailes franciscanos, al soldado y a él mismo— y la tahitiana, compuesta por una compleja red de relaciones interpersonales e intergrupales que se extienden a otras islas del archipiélago más allá de Tahití. Cabe señalar que los relatos de otros viajeros de aquellas expediciones dependen de la mediación del intérprete Rodríguez siempre que se refieren a información recibida oralmente de los naturales y no de la mera observación, de manera que la influencia del intérprete es también notoria en los textos de los demás viajeros. Máximo Rodríguez solo se puede entender dentro de las coordenadas de su historia personal, que participa de la Historia con mayúscula de su país. Un país policéntrico, lleno de matices y pluricultural (también) en aquella época, que formaba parte del conjunto de potencias imperiales de cuño europeo y proyección transcontinental a finales del siglo XVIII. Así, el intérprete Rodríguez pertenecería por un lado al elenco de intérpretes con funciones diplomáticas descritos por Roland (1982) y por Bowen et al. (1995: 245-273) en sus trabajos sobre la historia de la interpretación, al tiempo que encajaría también en el grupo de intérpretes estudiados por Karttunen (1994).

Soy consciente de que el *Diario* de Máximo Rodríguez, como toda narración fruto de la experiencia personal es, por definición, sesgado y basado en la visión propia de quien plasma por escrito sus observaciones, aunque las limitadas

referencias que dedica a su persona hacen de él un relato poco autobiográfico. En ese contexto, me parece importante subrayar la regularidad de sus escritos, que realizó a menudo con gran dificultad, habida cuenta de las condiciones ambientales que lo rodearon y los avatares por los que pasó. Ello demuestra por un lado un gran tesón para ir registrando de forma continua sus vivencias cotidianas y por otro un nivel cultural suficiente como para discernir los aspectos importantes para su misión, que él describe con un lenguaje sencillo, teñido de peruanismos y de préstamos de la lengua tahitiana. Su relato sirve para ver cómo las imágenes creadas por el viajero influyen «en la construcción ideológica de la identidad y de la diferencia» y para apreciar el papel que «desempeña el viajero y sus narrativas en fenómenos como el colonialismo y la construcción de los imperios…» (Vidal Claramonte 2013: 47). En los escritos de Máximo Rodríguez y de los otros narradores aparecen obsesivamente las coordenadas geográficas, el régimen de vientos, el estado de la mar, el avistamiento de islas y personas, las incidencias técnicas en el barco, etc. Es decir, la información necesaria para quien se aventura en ese «espacio de la incertidumbre» que es el océano, en el que el «mar y el barco se mostrarán como contraste simbólico de lo ilimitado y lo claustrofóbico, lo inmensamente amplio y lo intensamente cerrado» (Soler 2002: 107). Pero también afloran de manera constante las referencias a los contrastes que se observan entre las poblaciones con las que tratan y su sociedad de origen, ya que todo libro de viajes consta de dos categorías de datos, en función del lugar al que viaja el narrador, pero también del lugar desde el que —o con el que— viaja, «an amalgam of birthplace, current home, past experiences on the road or at rest, of reading, and most of all of language» (Eisner 1993: 2). No es extraño, pues, que nuestro intérprete haga referencias comparadas entre lo que observa y lo que conoce: «el rio venia mui caudaloso, el que se podia comparar con el de Lima quando está bien escedido» (Rodríguez 1992: 136). Desde una perspectiva antropológica, el viaje tiene dimensiones que van más allá de las espaciales —en sí mismas tridimensionales, pero mucho más complejas de lo que la geometría euclidiana nos haría pensar (Deutscher 2011: 187)— para introducir otros elementos adicionales, como la dimensión temporal y la jerarquía social (Lévi-Strauss 1955: 92). Por ejemplo, Rodríguez se atiene al calendario cristiano que rige en su cultura, pero esas fechas no significan nada para los tahitianos, habitantes no solo de otro espacio sino también de otro tiempo, que transcurre simultáneamente al de los españoles aunque se valore de modo diferente.

> … Este dia [18 febrero 1775] sacamos el cajón de coetes al sol, los que lo trageron con el fin de tirar todos los dias de festibidad, 3 en cada uno, en nombre del misterio de la SS.ma, para que con esta armonia hechasen de ver teniamos distribución de semanas dedicando los domingos para enseñar a aquella gente lo que es la ley de Dios. (Rodríguez 1992: 98)

Aquí no se trata simplemente de la medición natural del tiempo, agrupando los días en semanas, sino de un cálculo mediado por los preceptos de la religión católica, que regulan la sucesión de los días laborables y festivos como si fuera algo dado por ley natural. «Pero ¿cómo dedicar un día de la semana al descanso, si allí no trabaja nadie?» (Sánchez Vidal 1990: 201).

Se llega, por tanto, a un resultado negociado, en el que se ha de separar lo verdadero de lo falso (Pimentel 2006: 90), y donde la delimitación de la vida fronteriza

en la que se mueve el narrador que vive entre dos culturas diferentes, en la «zona de contacto» (Pratt 1992: 4), se realiza mezclando, entre otras cosas, la tradición propia y las invenciones (de Sousa Santos 2009: 16). El *Diario* constituye, así, una forma de plasmar la subjetividad y de hibridar los lugares de procedencia y de llegada, o los de paso durante el viaje. Es una fuente primaria para la investigación histórica que nos abre una ventana a la sociedad ajena, descrita radiográficamente, pero también un espejo de los valores que manifiesta quien lo escribe. La percepción de la sociedad por un autor viene siempre definida por el marco intelectual predeterminado con el que procesa la observación directa, de modo que la veracidad de las descripciones resulta siempre matizada. Una especificidad que posee el *Diario* de Máximo Rodríguez es que transmite, de forma mediada, la voz de los naturales de la zona, gracias a la ventaja que posee como intérprete para comunicarse con ellos de forma independiente, al menos hasta el nivel que le permitiera su relativo dominio de la otra lengua.

> Resta solo decir una palabra de mi Diario. Bastaba decir que lo escribí con hartas contradicciones de mis compañeros, sin mas auxilio que mi natural actividad y viveza. Así el estilo es como de muchacho sin instruccion, pero con verdad y sencillez. La parte que comprendía los Ritos, usos y costumbres, y cito muchas veces con el nombre de Extracto, la entregué aquí en Lima a cierta persona, en cuyas manos desapareció, como tambien el Vocabulario, y gran parte de la Gramatica de aquella Lengua que yo hice a mi modo. Varios sugetos de caracter; de aquellos que quieren ser puntualmente servidos sin replica, hicieron esta mala obra. Por milagro escapó el Diario. Debemos confesar que hizo por entonces una gran falta al S[or]. Virrey Amat, que ya estaba de partida. En sus manos nada se hubiera perdido, y nuestra Nacion hubiera tenido el gusto de leer todo lo perteneciente a Otajiti, si no con tanta elegancia, a lo menos con mas exactitud, inteligencia y verdad, que lo publicado por los Viajeros Yngleses y Franceses. No se debe extrañar esta proposicion, porque tube incomparablemente mayores proporciones que ellos para informarme de todo, porque a mi nada me ocultaron. Si Dios me diere vida, y lo permitiesen las precisas atenciones de mi familia, puede ser que algun dia renueve el Tratado de usos y costumbres que por tenerlas mui presentes puede serme fácil la execucion. (Mellén 2011: 676)

En ese sentido, es importante subrayar que una parte nada desdeñable de sus descripciones consiste en realidad en un ejercicio de traducción intralingüística desde lo oral a lo escrito, pero también de interpretación cultural de lo que él percibe. De este comentario de Rodríguez se desprende su inclinación natural hacia las lenguas, entendidas en tanto que vehículos de comunicación y no como objetos de estudio filológico. Ese manejo del idioma tahitiano constituye una baza que estaba insuficientemente explotada en el juego de la geopolítica contra ingleses y franceses. El *Diario* de Máximo Rodríguez, como las demás narraciones que relatan las expediciones a Tahití, no pone en cuestión en absoluto el imperio español, sino todo lo contrario: observa con «ojos imperiales» (Pratt 1992). El subtítulo del libro de Karttunen (1994), *Interpreters, guides and survivors*, nos sirve para subrayar una constante de la estancia de la misión española en Tahití: el miedo a perder la propia vida. De los cuatro españoles que pasaron aquellos meses en la isla de Tahití solo Máximo fue capaz de reaccionar con conductas menos instintivamente primarias en la relación con el Otro. Su conocimiento lingüístico le permitió un relativo acercamiento a los habitantes del lugar y calibrar mejor sus actitudes. El orden de prioridades en la conducta de Máximo sería: 1) su supervivencia y la de los otros

españoles de la misión; 2) el bien de los intereses de la Corona, representada por su virrey, y 3) su propia ilustración. En cuanto a lo primero, será necesario velar por los alimentos y el agua y poner coto a situaciones que atenten contra la integridad física. Respecto a los intereses de la Corona, Máximo tratará de actuar de parte de su virrey, buscando un mejor conocimiento del medio y de las posibilidades que este ofrecía —en especial la posible explotación de bienes preciados, en este caso concretamente perlas—, recurriendo para ello a sus continuos viajes por la isla. En el *Diario* aparecen continuamente comentarios sobre las condiciones naturales —particularmente relacionadas con la comunicación interna por tierra y la navegación y posible atraque de navíos— y sobre aspectos culturales de los habitantes del lugar, con especial hincapié en costumbres y creencias, que tanto contrastan —como a menudo recalca— con las de los españoles. Huelga decir que los conocimientos que requieren información ajena a la mera observación directa pasan prácticamente siempre por la traducción: las noticias de los informantes sobre el entorno y sobre otros visitantes —se toma debida cuenta de las referencias a la presencia de los ingleses y de los franceses en la isla, como enemigos potenciales en el tablero de la geopolítica—, los ritos, el vocabulario cotidiano, etc. Máximo tenía muy claro que la confección de un vocabulario bilingüe tahitiano-español era la primera tarea para un posible aprendizaje de la lengua por otros españoles, única forma posible de comunicarse que conduciría en su momento a la reducción de aquellas gentes al redil de la Corona española y de la iglesia católica.

3. Breve nota biográfica de Máximo Rodríguez

Máximo Rodríguez nace, seguramente en 1750, en Lima, capital del virreinato del Perú, desde la que se administraban inmensos territorios, donde se hablaban numerosas lenguas y coexistían muchísimas culturas. Zona aquella de sismicidad telúrica, pero también socio-política, en la que las placas tectónicas de la geología y de la historia no se han asentado del todo ni siquiera hoy, como se observa por ejemplo en los que fueron confines del Arauco. Lima sería entonces un lugar de la globalización, un gozne de la geopolítica, fundada por un extremeño de Trujillo y sede de la primera universidad del continente americano.

Mellén (2011: 43-46) ofrece una nota biográfica detallada y documentada de Máximo Rodríguez, de la que me interesa destacar su preparación lingüística, que comienza con el aprendizaje de los rudimentos de la lengua polinesia en la primera expedición que hace en el Pacífico sur, en concreto a la isla de Pascua, en 1770. En 1772 fue destinado a la fragata *Águila*, que realizaría tres viajes a Tahití (isla de Amat). El primero tuvo lugar en ese mismo año al mando de Boenechea, quien regresaría con cuatro tahitianos, de los que sobrevivieron dos. El segundo viaje fue en 1774, también al mando de Boenechea, fallecido en Tahití en esa expedición, con la misión de «anexionar la isla, someter los habitantes a la corona y evangelizarlos, [y] explorar las islas cercanas a Tahití» (Pérez Samper 2012: 93). Entonces la fragata dejó a los frailes Narciso González y Jerónimo Clota en la isla de Tahití, junto con el intérprete y un grumete. En el tercer viaje la misma fragata al mando de Lángara, volvió a Tahití en 1775 con el fin de comprobar el estado de la misión y, tras verificar la inviabilidad de la evangelización según los misioneros, regresó

a El Callao con los miembros de la misión, incluido Máximo Rodríguez. Tras el primer viaje a Tahití,

> … el virrey Amat dispuso que Rodríguez desembarcara y pasase al palacio, como «encargado del cuidado e instrucción de los naturales de la Isla Amat que existen en esta capital». Permaneció destacado en ese servicio hasta el 15 de setiembre de 1774, elaborando en ese lapso un valioso diccionario español-tahitiano, con la ayuda del piloto Juan de Hervé. (Ortiz 2005: 100)

El largo contacto con los tahitianos le sirvió a Máximo para consolidar sus destrezas lingüísticas en el idioma polinesio, que resultaron esenciales para su servicio durante los diez meses que duró la estancia más larga, entre el segundo y el tercer viajes del *Águila*. A su regreso definitivo a Lima, a comienzos de 1776, el virrey Amat premió a Rodríguez con un puesto en la compañía de alabarderos. En ese momento se estaba produciendo el relevo del virrey, lo que puede explicar que se perdieran los documentos que le hizo llegar Rodríguez: el *Diario*, un *Extracto*, un vocabulario y una gramática de tahitiano, que había elaborado él. Como el sueldo de alabardero no le bastaba para sostener a su amplia familia, se dedicó también al comercio. Al disolverse la compañía tras la reforma del ejército del Perú en 1784, solicitó una recompensa por sus servicios y recibió el grado de subteniente de infantería. Esa carrera es muestra indudable de un fenómeno de ascenso social —presente en otros casos de situaciones coloniales históricamente más tempranas (Alonso y Payàs 2008) o más recientes (Lawrance *et al.* 2006) —, motivado por la influencia que deriva de su relación personal con los estratos más altos de la administración colonial por su función estratégica como intérprete. Después de enviudar de su primera mujer —con la que tuvo catorce hijos— en 1802, se casó con otra mujer, de la que tuvo otros cuatro hijos. Según investigaciones recientes, parece que Máximo Rodríguez pudo dejar descendencia en la isla de Tahití (Mellén 2011: 44). Máximo falleció en 1819 o en 1820.

4. El contexto de la expedición 1774-1776

Si el promotor de estas expediciones, don Felipe Manuel Cayetano de Amat y Junyent Planella y Vergós (1704-1782), en lugar de segundo hijo hubiera sido primogénito, se habría convertido en *hereu*, heredero. Entonces no habría tenido necesidad de abandonar su Cataluña natal para hacer las guerras de Italia y pasar luego a América, donde primero fue gobernador de Chile (1755-1761) y después virrey del Perú (1761-1776), antes de regresar a Barcelona y edificarse un palacio señorial en las Ramblas (Pérez Samper 2012: 71).

Durante su mandato en Chile, el virrey Amat «replanteó relaciones con los mapuches y convocó con ellos parlamentos, estando presente en el parlamento del Salto del Laja de 1758, y convocó otro parlamento en Santiago en 1760», uno de cuyos motines tendría que reprimir en 1770 (*Ibíd*: 78, 81). Para esos parlamentos, los españoles tuvieron que contar siempre «con intérpretes que conocieran el *mapudungun*, puesto que los mapuches nunca aceptaron hacer uso del castellano en las negociaciones, aunque se puede suponer que algunos caciques tenían conocimiento de esta lengua» (Zavala 2008: 166).

España entró en guerra con Inglaterra en 1762 para poner coto a las amenazas británicas al imperio colonial español. Ello explica en buena medida la militarización, la política de fortificación y las expediciones de Amat (Sáenz-Rico Urbina 1961: 90).

La Lima en la que nació y vivió Rodríguez tenía en 1790 unos cincuenta mil habitantes y experimentó a lo largo del siglo XVIII una disminución de la proporción de españoles (de un 57 a un 39 por ciento aproximadamente) y un proceso continuo de mestizaje, a lo que hay que añadir la decadencia del comercio limeño en el último tercio del siglo, con el consiguiente desplazamiento de comerciantes —incluidos los llegados desde la Península— hacia el área del Plata (Pérez Cantó 1982: 391-392).

En la expedición de 1774 iban también los dos polinesios supervivientes de la expedición anterior y de la estancia en Lima, de modo que se prevería que la tarea de interpretar se dividiera entre ellos y Máximo Rodríguez. Lo cierto es que los dos naturales, una vez llegados de vuelta a Tahití, no se quisieron incorporar a la misión y abandonaron las costumbres adquiridas en Lima. Aunque hubo algún contacto con ellos durante los diez meses de presencia española allí, no desempeñaron el papel de intermediarios y la comunicación entre lenguas quedó esencialmente en manos de Rodríguez.

5. MÁXIMO RODRÍGUEZ, INTÉRPRETE

Resulta imposible en un trabajo de esta dimensión presentar de forma exhaustiva el material que se extrae del *Diario* de Máximo Rodríguez, que constituye el pilar de las breves observaciones que haré sobre algunos textos según el enfoque propuesto.

Todo parece indicar que Máximo tuvo una disposición natural excelente para el aprendizaje de la lengua tahitiana, cuyo cultivo empezó a partir de su primera expedición a la isla de Pascua, donde ya recogió un primer vocabulario. Ese interés por el estudio de la lengua se apoya sin duda en una curiosidad natural, pero cuenta además con el precedente de saber leer y escribir, algo no tan natural en aquella época. A tenor del «contacto lingüístico» que tuvo en el primer viaje a Tahití y, sobre todo, en su estrecha relación con los dos tahitianos supervivientes al regreso de esa primera expedición, con quienes convivió en el entorno del palacio del virrey, cabe suponer que Máximo llegara a manejar un vocabulario suficiente para una comunicación al menos elemental con los dos naturales y luego, en el tercer viaje (segundo a Tahití), con los habitantes de la isla, durante su «inmersión» de diez meses. Este largo período le permitiría hacer oído, y mejorar la comprensión y la expresión, aunque ello no deba llevarnos a pensar en un dominio del idioma tahitiano: por ejemplo, en la nota a pie de página 286 del *Diario*, Mellén señala un error de Rodríguez en la interpretación de algunas expresiones, por no haberlas entendido bien (Rodríguez 1992: 151). Como hemos sostenido en otros lugares, conocer los idiomas es solo un primer requisito para poder interpretarlos, de modo que parece fuera de toda duda que Máximo experimentaría grandes dificultades para interpretar entre las dos lenguas no solo por carecer de conocimientos lingüísticos suficientes, sino también por su déficit de técnica interpretativa, particularmente cuando la situación requiriera mecanismos de transculturación complejos. La idea de la redacción del vocabulario indicaría el recurso espontáneo a la literalidad, al «palabra por palabra», a la simplificación del engranaje gramatical, si

bien Máximo también recurre con frecuencia en su *Diario* al préstamo de la lengua tahitiana —con su correspondiente explicación en español— cuando la equivalencia de los conceptos resulta incompleta o cuando sencillamente no encuentra expresiones equivalentes en la lengua de llegada. Eso sucede, por ejemplo, en la descripción de determinadas especies vegetales o de costumbres locales: [12 enero 1775]... despues de ella [una fiesta] se armó el *Paraparau*, que es como una tertulia ó combersacion de buen govierno (...) (Rodríguez 1992: 77); [7 octubre 1775]... Llaman los naturales esta accion *etatára jara*, que literalmente traducida vale lo mismo que *satisfaccion* o *paga del por que, o causa del destierro*. (...) (Rodríguez 1992: 206). Y también en vocablos como *Teatua* —su Dios—, *Eri* —que hace equivaler con rey—, *Tajua* —que hace equivaler con sacerdote— *Ymarae* —que equipara con cementerios sagrados. Es decir, conceptos relacionados con la visión del mundo, que tenían campos semánticos muy diferentes en una cultura y en otra. Las distintas cosmovisiones están presentes a lo largo de todo el *Diario* cuando Máximo Rodríguez emite juicios de valor respecto a determinadas costumbres, que él es incapaz de mirar con la lupa de los naturales y observa siempre con los «ojos del imperio», para él infinitamente más civilizados y poderosos que los de aquellos confines polinesios.

> [14 marzo 1775] ... se combersó de nuestras tierras y sus frutos, y manejo, con lo que se quedaban absortos, diciendo algunos de ellos nosotros somos locos, querian les fuese nombrando las tierras que nuestro soverano posée, a lo que les dige no podia numerarlas por ser muchas. (...) (Rodríguez 1992: 115)

Casos paradigmáticos de las dificultades de traducir entre culturas tan asimétricas como las dos en cuestión se le plantearon a lo largo de siglos a la administración colonial española, sumamente celosa a la hora de guardar las formas burocráticas que exigían de los representantes de la Corona el cumplimiento estricto de la «liturgia administrativa» que tan bien ilustra, por ejemplo, el documento conocido como Requerimiento. Tanto el establecimiento de la misión en Tahití como su partida van acompañadas de la ceremonia de aceptación por los naturales de la autoridad de la Corona española mediante capitulaciones. En esos comienzo y fin de la presencia oficial española en Tahití, el intérprete actúa como un fedatario público, sin cuya intervención no tendría validez el trámite administrativo.

> [5 de enero 1775] ... por la tarde bajaron los Señores Oficiales à tierra y llamando a los *Eries* menos Otu que no bino por estar algo indispuesto. Se hicieron las Capitulaciones dentro de la casa y se me mandó les digese en nombre de nuestro Soverano lo que prebiene la Ynstruccion a lo que se combinieron mui gustosos, proclamando por *Eri* de toda la ysla a el Rey de España, despues se pasó a donde estaba Otu y se le hizo la misma representacion, el que respondió lo mismo destinando dos criados para el servicio de los Padres. (Rodríguez 1992: 76)

> [10 noviembre 1775] Embarcado todo lo principal, mandó el Señor Comandante hiciese a la madre del *Eri* la interpretacion de la entrega de la casa de los Padres y la mia en presencia de los Señores Oficiales; la que verifiqué, y la madre del *Eri* prometio mantenerla siempre en ser refaccionarla (*sic*) y cuidar de todos los muebles, como catres, mesas, escaños y barriles, que haviamos dejado en ellas y que en un puntal llebaria la cuenta de las lunas o meses que haviamos de demorar, mostrando mucho

> sentimiento con bastante llanto, sin embargo de consolarla con que en breve daríamos la vuelta. (…) (Rodríguez 1992: 211)

La eficacia legal de los actos interpretados no deja lugar a duda a los ojos de los responsables de la Corona española. Por eso le obligan a Máximo a hacer una declaración jurada antes de interpretar. Ahora bien, la eficiencia real de la interpretación quedaría en cuestión ya que ambas partes utilizan parámetros conceptuales de difícil equivalencia: cesión de soberanía o, lo que es lo mismo, una escritura de propiedad con efectos notariales en la que los representantes de un rey que se halla casi en las antípodas toman posesión de todo el territorio en su nombre, a través de alguien que explica el proceso en la otra lengua. El hecho de traducir un lenguaje altamente formalizado en documentos escritos para personas que se apoyan exclusivamente en una tradición oral constituiría un desafío de difícil solución (Cheyfitz 1991: 139-140). La tarea del intérprete consistiría aquí en tratar de que le entendieran utilizando una equivalencia simplificada, la de equiparar la autoridad del monarca español con la máxima magistratura que poseen los isleños, el *Eri*. Naturalmente, lo que deducirían los naturales de estas ceremonias sería objeto de amplia controversia.

Abordo a continuación la cuestión de la labor del intérprete como transmisor de la cultura de origen en el lugar de destino. Máximo Rodríguez divulga lo que podemos llamar la «conciencia planetaria europea» (Pratt 1992: 15), que no se sustentaría en los nuevos descubrimientos científicos que, como la clasificación de Linneo (1735), surgieron en el entorno de la Ilustración europea. Lo que transmite se apoya más bien en la superestructura ideológica dominante, llena de supersticiones y de creencias irracionales, aunque los representantes de ella estén plenamente convencidos de estar en posesión de la verdad civilizadora y religiosa, y de que transmitirla a pueblos ágrafos con creencias religiosas menos codificadas era una misión ardua pero obligatoria. Esa situación de asimetría y de clara supremacía descansaba, sin duda, en una mayor capacidad militar, que se llegó a exhibir a veces, como en el experimento con un arma de fuego:

> … nos fue preciso el pasar la noche aqui haciendo antes algunos experimentos como el haver Bejiatua dedicado una canoa para ver si la pasava la bala de fusil de parte, pues deseaba saver quanta podria ser su fuerza, y assi sucedio formando gran admiracion del estrago (…) (Rodríguez 1992: 55)

Resulta particularmente curiosa la tarea de mediador sanitario que le toca ejercer a menudo a Máximo, que no se asemeja a la que le correspondería hoy a un intérprete en los servicios médicos —no había médico en la misión— sino a la de facilitador de unos remedios supuestamente más adelantados que los autóctonos para la sanación de los enfermos. Los siguientes textos pueden servir para entender la brecha cultural, la supuesta superioridad científica de los españoles y también las consecuencias epidemiológicas no deseadas que derivan del contacto físico entre los dos grupos. Unos temas, por cierto, que serían de gran interés para la investigación en historia de la medicina.

> [14 de diciembre de 1774] … me senté junto a la enferma y pidiendole me diese el pulso conocí tenia calentura crecida estando mui inchada; preguntele de que adolecia; a lo que me respondió que de todo el cuerpo, pues no podia ni aun sentarse y en barias preguntas que le hice llegué a conocer hera suspencion del menstruo, por

> lo que le dige si se conformaba con que al otro dia se sangrara explicandole el modo de nuestras sangrias, a lo que consintió mui conforme como tambien los suios. [...] [15 diciembre 1774]... se dejó sangrar [por el sangrador] sin hacer novedad alguna. [...] [16 diciembre 1774]... se le dió a la dicha enferma una bebida compuesta de nuestras medicinas, la que tomó por decirle que en ella consistia su total alibio; de allí a dos horas se le dijo se dejase sangrar del otro brazo, a lo que puso algun estorbo, sin embargo de reconocer haverse recobrado algo, no obstante le insté se dejase sangrar lo que consintió al cabo de muchas importunaciones, y pidiendo se retirasen los suios, no interbiniendo ya el *Tajua* con sus oraciones ni tallos [de plátanos], pues le havia dicho que en caso de hallarlo alli me hiria y no la curaria. (Rodríguez 1992: 65-66)
>
> [17 diciembre 1774] ... Este dia reconociendo la enferma su mejoria y siendo sabido de todos llegó otra con una apostema en un carrillo pidiendo la curasen y poniendole un parche de nuestros unguentos le supuro la dicha apostema, pues assí me lo dijo al cabo de dias que la bolbí à ver. (...) En estos dias murieron barios yndios nobles y plebeyos de una peste que les dá, la qual no es otra cosa que un gran resfrio y como siempre handan en el agua y no se recogen como nosotros a sudarlo, toma cuerpo de modo que mueren muchos, y esta enfermedad dicen ser originada de nuestra estada, pues en la primera expedición de la fragata fue lo mismo. Por la tarde hubo una gran controbersia con Bejiatua y los suios, de resultas de haver hido dos de los nuestros a cortar una poca de yerba, que digeron los yndios ser de un *Ymarae* ò cementerio de donde no permiten se corte, arranque, ni coja fruto de ellos por tenerlo dedicado para sus supersticiones. (Rodríguez 1992: 66)

Los tratamientos médicos referidos en estos textos se atienen más a la medicina de la época de Galeno que a los nada desdeñables avances médicos del siglo XVIII. Dieta, sangrías, ungüentos y algunas plantas medicinales —de Europa, pero también de América después de muchos años de contacto con el valioso conocimiento ancestral de la farmacopea autóctona, tan variada según las regiones— son los remedios que Máximo Rodríguez describe. Utilizando la alegoría contemporánea del Norte y del Sur, las soluciones híbridas descritas en el *Diario* apuntan a que la transferencia tecnológica o científica no es exclusivamente Norte>Sur, sino también Sur>Sur.

La última parte del segundo texto refleja dos hechos simbólicos: la visión tan atrasada científicamente que se tiene de la epidemia provocada en los naturales por la presencia de los expedicionarios, atribuida por estos a que los naturales «no sudan los catarros»; y la superioridad y el desprecio tan miope que muestran los españoles por las costumbres del Otro en cuestiones tan sensibles como el culto a los muertos. En otros lugares, hay atisbos de lo que podríamos entender como higiene pública —más acorde con las ideas ilustradas que algunas otras observaciones sobre la salud— como cuando se les sugiere a los naturales que entierren los cadáveres en vez de dejarlos expuestos durante días sobre una especie de catafalcos, o cuando se alude a la invasión de ratas —tal vez ratones— en la misión, que posiblemente haría sonar señales de alarma entre los españoles por un miedo ancestral y nada injustificado a la peste bubónica, que siguió afectando en el siglo XVIII a numerosos países europeos.

La fama de curandero lleva a Máximo Rodríguez a diagnósticos y soluciones que podríamos considerar adelantados:

> [19 mayo 1775] ... Me presentaron una muger enferma con tiricia para qué la curase diciendome sus parientes estaba su Dios enojado con ella y que por eso estaba enferma, le dí por remedio procurara dibertirse y que mejoraría, pues regularmente probiene de melancolia dicha enfermedad, con lo que quedaron contentos. (...) (Rodríguez 1992: 156)

El diagnóstico de una situación depresiva y la solución de la diversión como remedio contrasta con lo que en condiciones semejantes habría suscitado seguramente una explicación de posesión diabólica —como la que dan los propios naturales para justificar esa melancolía— y una solución que pasaría por ceremonias religiosas de exorcismo.

El propio *Eri* Begiatua (o Vehiatua) resultó ser uno de los destinatarios más frecuentes de los cuidados médicos de los españoles, a los que él se entrega con cierta confianza —lo que no impedirá su muerte.

> [8 febrero 1775] ... y tomandole el pulso se reconoció tenerlo mui devil y estar casi pribado. Bolbimos para casa para aplicarle remedio y se le trajo una onza de azeyte de almendra, pues no habia querido consentir el remedio de la geringa y la bebió con dos tragos de agua caliente, y de allí a poco empezó a arrojar unos flemones gruesos por lo que inferimos tener el estomago mui puerco, quedando de esta forma, y ya con calentura fuerte. (...) (Rodríguez 1992: 93)

> [19 junio 1775] ... Se le dió a Begiatua unción de bálsamo de calavaza a las piernas y lluego en las rodillas se le puso un parche de en plasto de ranas, y pasamos lo restante sin novedad. (Rodríguez 1992: 172)

Se siguen viendo aquí los remedios híbridos entre el viejo mundo y el americano. Aceites, bálsamos, emplastos y productos supuestamente reconstituyentes con origen en el virreinato más que en la metrópoli son las soluciones propuestas. Eso justificaría que uno de los reductos más guardados de la misión fuera la botica de los frailes.

Para cerrar estos comentarios sobre la salud y la higiene, introduzco este texto por lo que representa de novedoso como ejemplo de propaganda de los servicios que presta la Corona española en pleno auge de la Ilustración: un preludio de una especie de estado del bienestar o de medicina social desde el poder benefactor de un monarca ilustrado, que vela por la salud de sus súbditos.

> [27 junio 1775] ... Me mandó llamar Begiatua para regalarme de parte del pariente enfermo, pues estava ya mejor, y no lo quise admitir, haciendoles saver hera obligación de nosotros el asistir los enfermos desde el pleveyo hasta el mas principal, por lo que se quedaron absortos quando les dige que nuestro Soverano tambien lo hacia dandole limosna al que no tenia forma de curarse en su casa teniendo sus hospitales. (...) (Rodríguez 1992: 174)

Un tema de debate en distintas etapas de la historia de la interpretación es el de la tipificación social del oficio de intérprete, es decir, el de la percepción social del intérprete como persona que desempeña una función socialmente reconocida. El *Diario* de Máximo Rodríguez nos ofrece algunos pasajes que suponen una clara reivindicación de su condición «profesional» de mediador interlingüe que le exime de realizar otras funciones. En un entorno tan cerrado como fue el de la misión española en Tahití, compuesta solo por los dos frailes, un grumete-soldado y el

intérprete, que vivieron de forma continua en la misión, resulta comprensible que surgieran roces. El *Diario* de Máximo y también los diarios de los frailes contienen diversas observaciones en las que se mencionan esos lances, que en ocasiones llegaron al enfrentamiento físico. Una parte de las discrepancias se debió a la distribución de las tareas menestrales. Si bien es cierto que, por su condición de religiosos a cargo de la misión, los frailes representaban a la autoridad sobre los otros dos miembros, no es menos cierto que disponían de pocos instrumentos ejecutivos para imponerla. El grumete y el intérprete se distribuían lo que podríamos denominar como tareas manuales y tareas intelectuales, de manera que el soldado, además de simbolizar la fuerza —que aplicó no pocas veces con los naturales en pendencias varias— también se ocupaba de la cocina y de otras tareas que llamaríamos de mantenimiento. Máximo Rodríguez, en cambio, se ocuparía de todo lo que tuviera que ver con la relación oral con los naturales, incluidas las exploraciones del territorio, que le llevaron a diversos lugares de la isla. Todos los miembros de la misión harían tareas hortícolas y de cuidado del ganado del que dispusieron. Pero cuando en ocasiones como las que aparecen reflejadas en entradas del *Diario* de los días 7 de febrero y 12 de marzo de 1775 los frailes intentan que Máximo se dedique a la cocina, él reivindica su condición de intérprete. En esa última fecha, Máximo refiere: «… repliqué que a tal fuerza no queria cozinar, pues no venia con mas destino que gozar el honor de ynterprete, y no de criado…» (Rodríguez 1992: 111)

Parece importante destacar esa expresión que utiliza Rodríguez del «honor de intérprete», que es tanto como decir que, aun cuando se sintiera subordinado a los frailes por respeto, entendía que su mandato de interpretar era una distinción que dimanaba de una autoridad superior, la del virrey. De ese modo reivindica que se trata de una función «cualificada» que posee un valor social, por cierto reconocido a su regreso a Lima, cuando fuera incorporado a la compañía de alabarderos y cuando se le concediera más tarde el grado de subteniente. Ahí es donde se vería de forma más clara cómo se materializa su ascenso social asociado a sus tareas de intérprete. Pero, por más que surgieran discrepancias con los frailes por lo que hacía Rodríguez, incluida la redacción del *Diario*, el vocabulario y la gramática, lo cierto es que los religiosos de la misión dependían enteramente del intérprete para su función evangelizadora, que pasaba necesariamente por la comunicación con los tahitianos.

Enlazo aquí con las ideas de Retaillé sobre los diferentes espacios en los lugares de la mundialización. El *espacio de orden* en ese lugar de la globalización que es el virreinato del Perú se ve muy bien caracterizado cuando los frailes renuncian a la misión en Tahití y deciden regresar al Perú, al llegar la fragata al mando de Lángara a finales de 1775.

> … no consideramos otro medio q[e] obligarlos a vivir en pueblos, y subordinarlos a justicia p[a] q[e] los Mtros. Evangelicos puedan con la luz de la predicación sta. sacarlos de las tinieblas de los errores en q[e] se hallan; y p[a] esto se necesitan algunos años; pr q[e] es condicion necesaria q[e] los conversores a prehendan el idioma de ellos con toda perfeccion, para poderles predicar y formar cathecismo. (Padres Clota y González, 6 nov. 1775, en Mellén 2011: 843)

Es una síntesis clarísima de las condiciones necesarias para «reducir» a los naturales al orden establecido, a saber, concentrarlos en núcleos de población, sometidos a la justicia impuesta por el colonizador. La conversión exigía años de predicación y que los predicadores aprendieran el idioma. Es decir, lo que venían haciendo desde

hacía siglos los misioneros que precedieron a los frailes Clota y González en el imperio colonial español y en otros.

Para ilustrar el *espacio de contrato* bastan estos breves textos del *Diario* de Rodríguez, en los que el intérprete registra las posibilidades económicas que ofrecen los lugares que visita y la manera en la que se compensan los servicios o productos:

> [22 enero 1775] … se les regaló a cada uno de los 2 capitanes que cortaron las cañas otro coton y cuchillo. (Rodríguez 1992: 80)

> [7 abril 1775] Todas ellas [las perlas] son faciles de cambalachear a trueque de sabanas, achas ò paño encarnado, que es lo que mas aprecian. (…) (Rodríguez 1992: 132)

Por último, el *espacio de guerra* queda bien expresado en la decisión de llevarse consigo todo lo que pueda resultarle útil a un enemigo potencial, en este caso Inglaterra o Francia, tal como lo registra Rodríguez:

> [11 noviembre 1775] Se hizo aguada. Mandó el Señor Comandante se embarcase el toro y la baca que se hallaba en la isla, no con otro fin, que el no dejar esta especie para provision de los estrangeros que podian venir a esta isla. (…) (Rodríguez 1992: 211)

Y como lo atestigua también el Comandante de la fragata, Lángara:

> Me parece que al mejor servicio de nro. soberano, y bien de su estado será de grave inconveniente dejar ganado mayor, y menor q[e] con el tiempo, buen pasto, y poco consumo de los habitadores de la Ysla, puedan los extrangeros abastecerse, y reparar las necesidades a q[e] las distancias los constituia, con perjuicio a lo menos de q[e] embarcación de corso o comercio intente introducir efectos en la costa sur, o interrumpir el trafico de su navegación con presencia de este daño q[e] tal vez se originaría… (Lángara, 6 noviembre 1775, en Mellén 2011: 843)

Estas ideas de la globalización y de la geopolítica en el XVIII apuntan sin duda hacia la conexión, la interrelación y las corrientes o flujos como elementos vertebradores del espacio. Si bien la colonización de estos territorios de la Polinesia no fue viable en aquel momento para el imperio español, algunos hacendados de la república ya independizada del Perú, movidos por los vaivenes de los precios de los productos en los mercados internacionales, aprovecharían de manera vergonzante a la población tahitiana, a la de otras islas de la Polinesia y a la de China como mano de obra esclava, pese al decreto de abolición de la esclavitud del presidente Castilla en 1854, como ha descrito de manera excelente Maude (1981). Por cierto, en esos contactos conducentes a la trata también tuvieron que estar presentes los intérpretes. ¿Constatación de que el Pacífico sur se convirtió en un espacio de traducción abocada a la dominación y a la violencia o confirmación de que los paraísos siempre están más allá de la línea del horizonte?

6. Conclusiones

1. La lectura del *Diario* de Máximo Rodríguez en estas páginas aspira a hacer una pequeña contribución a la historia de la interpretación, redescubriendo la figura de un intérprete polifacético en la etapa tardía del imperio colonial en América, con la convicción de que existen muchas otras lecturas posibles. La obra de Rodríguez

encaja en el género de libros de viajes, al que tanta afición hubo en el siglo de las Luces. Su escritura, sencilla y nada elaborada, permite al lector de hoy, gracias a la ventaja comparativa que supone el hecho de que Rodríguez hable y entienda la lengua de los naturales, conocer con mucho más detalle que el que ofrecen obras coetáneas de otros autores extranjeros (por ejemplo Cook o Bougainville) las características físicas de la isla de Tahití y las costumbres de sus habitantes, que se parecían poco a los lugares imaginarios del Robinson de Defoe (1719), del Gulliver de Swift (1726) o de las utopías referidas por Eco (1999).

2. Como sucede en otros muchos casos, a partir de la crónica personal —y subjetiva— de sus actuaciones al servicio de la Corona, se puede inferir también la trayectoria, el perfil y la integración de este intérprete en un marco de interrelaciones más amplio, que trasciende el mero ejercicio de la interpretación. El *Diario* de Máximo Rodríguez presenta rasgos comunes con los relatos personales o crónicas de otros viajeros que ejercieron igualmente como mediadores lingüísticos y culturales del imperio colonial español y de otros espacios fronterizos como los descritos por Karttunen (1994). Desde la perspectiva de su labor de intérprete, cabe indicar que su formación lingüística comenzó algunos años antes de la expedición, en su viaje a la isla de Pascua, y continuó sobre todo gracias al intenso contacto lingüístico que tuvo con los dos tahitianos traídos en la primera expedición a Tahití. Su preparación cultural no es nada desdeñable para la época y, aunque no se le pueda considerar como un científico, sí conoció de obra y quizás también en persona a algunos de los académicos que pasaron por Lima. Su conocimiento lingüístico fue el suficiente para entender y para hacerse entender, aunque seguramente con no pocas limitaciones en el sentido estricto de un lingüista.

3. A tenor de su propio relato y del de otros que han estudiado al personaje, parece claro que Rodríguez llevaba en las venas el ADN de una persona interesada por aprender lenguas con vistas a comunicarse con los demás de forma pragmática y a transmitir su forma de pensar a otros. De ahí su deseo de escribir vocabularios, una gramática y el propio *Diario*, en el que descubrimos un perfil variado y complejo: el de un auténtico agente cultural, con notable curiosidad intelectual, y cuyas actuaciones desbordan las competencias atribuibles a un intérprete, entremezclándose con otras como la evangelización y la obtención de información militar, es decir la de un agente y fiel colaborador de la política geoestratégica del virreinato. El *Diario* revela cómo Rodríguez se vio obligado a realizar muchas otras labores. La primera, no menor, fue la de sobrevivir en unas condiciones de riesgo considerable, como el que deriva de insertarse en un territorio ajeno, con unos pertrechos muy limitados, por más que la superioridad de las armas de fuego significara una baza importante, y ante una naturaleza desconocida e imprevisible. Es en ese sentido en el que su conocimiento de la lengua resulta primordial, ya que le abre el camino a establecer unas relaciones que los naturales parecen considerar a veces como las de «alguien de la familia», lo que le permite actuar como etnógrafo, naturalista, topógrafo, curandero/médico, además de como agricultor, marino y, sobre todo, como mediador cultural y como diplomático, siempre al servicio fiel de la Corona. En sus exploraciones, Rodríguez descubrirá el abismo temporal que separaba a las dos sociedades en contacto, pasando por alto quizás que, coetáneamente, esa misma distancia cronológica —o incluso mayor— existía entre la Lima ilustrada de fines del siglo XVIII y las comunidades indígenas de los lugares más remotos del Perú, como los confines andinos y la cuenca amazónica.

Bibliografía citada

ALBURQUERQUE-GARCÍA, Luis (2011). «El "relato de viajes": hitos y formas en la evolución del género». En *Revista de Literatura*, vol. LXXIII, nº. 145, pp. 15-34.

ALONSO ARAGUÁS, Icíar y PAYÀS PUIGARNAU, Gertrudis (2008). «Sobre alfaqueques y nahuatlatos: nuevas aportaciones a la historia de la interpretación». En Valero-Garcés, Carmen (ed.), *Investigación y práctica en traducción e interpretación en los servicios públicos. Desafíos y alianzas.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 39-52.

BAIGORRI JALÓN, Jesús (2000). «La vuelta al mundo en ochenta lenguas: el intérprete de Magallanes». En *Sendebar*, 10-11, pp. 5-14.

BAIGORRI JALÓN, Jesús y ALONSO ARAGUÁS, Icíar (2002). «La mediación lingüístico-cultural en las crónicas de la Conquista. Reflexiones metodológicas en torno a Bernal Díaz del Castillo». En Espina, Ángel. B. (ed.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, IV. Cronistas de Indias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 159-165. Accesible en: http://www.histal.ca/?page_id=263&lang=es (consultada el 12 de septiembre de 2014).

BAIGORRI JALÓN, Jesús y ALONSO ARAGUÁS, Icíar (2007). «Lenguas indígenas y mediación lingüística en las reducciones jesuíticas del Paraguay (s. XVII)». En *Mediazioni on line*, 4, December 2007. http://www.mediazioni.sitlec.unibo.it/index.php/no4-anno2007.html (consultada el 18 de agosto de 2014).

BELTRÁN LLAVADOR, Rafael (ed.) (2002). *Maravillas, peregrinaciones y utopías: Literatura de viajes en el mundo románico*. Valencia: Universitat de València.

BOWEN, Margareta, BOWEN, David, KAUFMANN, Francine and KURZ, Ingrid (1995). «Interpreters and the Making of History». En Delisle, Jean and Woodsworth, Judith (eds.) *Translators through History*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 245-73.

CHEYFITZ, Eric (1991). *The Poetics of Imperialism. Translation and Colonization from 'The Tempest to Tarzan'*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

CORNEY, Bolton G. (1919). *The Quest and Occupation of Tahiti by Emissaries of Spain during the Years 1772-1776*. Translated into English and compiled with notes and an introduction by G. B. Corney. Vol. III Containing The Diary of Maximo Rodriguez. London: Hakluyt Society. Disponible en http://archive.org/stream/no43v3works02hakluoft/no43v3works02hakluoft_djvu.txt (consultada el 12 de septiembre de 2014).

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009). «La frontera». En *Confluenze*, 1 (1), pp. 15-24.

DEUTSCHER, Guy (2011). *Through the Language Glass. Why the World Looks Different in Other Languages*. London: Arrow Books.

ECO, Umberto (1999 [1998]). *Serendipities. Language and Lunacy.* Translated by William Weaver. San Diego-New York-London: Harcourt Brace & Company.

EISNER, Robert (1993). *The History of Literature of Travel to Greece*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

KARTTUNEN, Frances (1994). *Between Worlds. Interpreters, Guides and Survivors*. New Brunswick/New Jersey: Rutgers University Press.

LAWRANCE, Benjamin N.; LYNN OSBORN, Emily and L. ROBERTS, Richard (eds.) (2006). *Intermediaries, Interpreters, and Clerks. African Employees in the Making of Colonial Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

LUCENA GIRALDO, Manuel y PIMENTEL, Juan (eds.) (2006). *Diez estudios sobre literatura de viajes*. Madrid: CSIC.

MAUDE, H. E. (1981). *Slavers in Paradise: The Peruvian Slave Trade in Polynesia, 1862-1864*. Stanford: Stanford University Press.

MELLÉN BLANCO, Francisco (2011). *Las expediciones marítimas del Virrey Amat a la isla de Tahití 1772-1775: manuscritos españoles del siglo XVIII.* Madrid: Gondo.

ORTIZ SOTELO, Jorge (2005). «Expediciones peruanas a Tahití, siglo XVIII». En *Derroteros de la Mar del Sur*, 13, pp. 95-103.

Payàs, Gertrudis (2014). «Usos de la traducción y la interpretación mapudungun-castellano en el Chile colonial y republicano». En las *XV Jornadas Internacionales «Misiones Jesuíticas», Santiago de Chile, agosto 2014.* Sin publicar. Resumen disponible en: http://historia.uc.cl/images/stories/noticias/libro_programa_jornadas.pdf (consultada el 12 de septiembre de 2014).

Pérez Cantó, Pilar (1982). «La población de Lima en el siglo xviii». En *Boletín Americanista*, 32, pp. 383-407.

Pérez Samper, María de los Ángeles (2012). «El Virrey Amat». En VVAA, pp. 71-106.

Pimentel, Juan (2006). «El día que el Rey de Siam oyó hablar del hielo. Viajeros, poetas y ladrones». En Lucena Giraldo, Manuel y Pimentel, Juan (eds.), pp. 89-107.

Pratt, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation.* London & New York: Routledge.

Retaillé, Denis (2012). *Les Lieux de la mondialisation.* Paris: Le Cavalier Bleu Éditions.

Rodríguez, Máximo (1992). *Españoles en Tahití / Máximo* Rodríguez. Edición de Francisco Mellén. Madrid: Historia 16. [Contiene la *Relación diaria que hizo el intérprete Máximo Rodríguez de la Ysla de Amat, alias Otageti, el año de 1774*]

Roland, Ruth (1982). *Translating World Affairs*. Jefferson, NC: McFarland & Company. Re-editado en 1999 como *Interpreters as Diplomats. A Diplomatic History of the Role of Interpreters in World Politics*. (Introducción de Jean Delisle). Ottawa: University of Ottawa Press.

Sáenz-Rico Urbina, Alfredo (1961). «Consideraciones sobre la integridad del Virrey Amat en el Gobierno del Perú». En *Boletín Americanista*, 7-9, pp. 89-102.

Sánchez Vidal, Agustín (1990). *Sol y sombra.* Barcelona: Planeta.

Soler, Isabel (2002). «El aprendizaje de la *infirmitas*: luz y tinieblas en los espacios del navegante». En Beltrán Llavador, Rafael (ed.), pp. 99-110.

VVAA (2012). *Virreyes catalanes en América*. Fundación del Banco Santander-Fundación Cultural de la Nobleza Española. Madrid: Alfonso Meléndez-GJ Print.

Vidal Claramonte, María del Carmen África (2013). *La traducción y los espacios: viajes, mapas, fronteras*. Granada: Comares.

Wakabayashi, Judy (2004). «Toward a Model for Comparative Translation Historiography». Paper presented at the *American Translation Studies Association conference*, 26-28 March, University of Massachusetts at Amherst.

Zavala Cepeda, José Manuel (2008). *Los mapuches del siglo xviii. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia.* Traducido del francés por el autor con la colaboración de C.— G. Garbarini [1ª ed. francesa 2000]. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.

PARTE III
REPRESENTACIONES INTERCULTURALES EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Una aproximación narrativa a las traducciones intralingüísticas del conflicto Repsol-YPF en la prensa española y argentina[1]

ALBA PÁEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Salamanca

Resumen: En el siglo xxi, los medios de comunicación de masas se revelan como agentes activos y determinantes en la (re)presentación de conflictos internacionales, que (re)construyen para sus audiencias valiéndose del instrumento (o arma) más poderoso que existe: el discurso. Adoptando el enfoque narrativo introducido por Baker en el campo de la traductología, que complementamos con la aplicación de la metodología ritmanalista planteada por Vidal, analizamos en el presente capítulo las noticias publicadas por ocho rotativos españoles y argentinos acerca del conflicto Repsol-YPF con el objetivo de demostrar que los ruidos y ritmos de las palabras seleccionadas para (re)escribirlo contribuyeron a crear narrativas interesadas del enfrentamiento al tiempo que influyeron de forma determinante sobre la comprensión que los lectores alcanzaron del mismo y sobre la imagen que las sociedades argentina y española obtuvieron la una acerca de la otra.

Palabras clave: conflicto, narrativas, poder, traducción intralingüística, ritmanálisis, medios de comunicación.

Abstract: In the 21st century, mass media are determinant active agents in the (re)presentation of international conflicts, which they (re)construct for their audiences by making use of the most powerful instrument (or weapon) that exists: discourse.

1 El presente artículo se inscribe en el proyecto de investigación «Traducción, medios de comunicación y opinión pública» (FFI2012-35000), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Convocatoria I+D+i 2012). La investigación en él recogida ha podido llevarse a cabo gracias al contrato predoctoral para la formación de doctores del que disfruta su autora, financiado por la institución mencionada en el marco del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad en I+D+i (convocatoria 2013).

Adopting the narrative approach introduced by Baker in the field of translation studies and the rhythmanalyst methodology proposed by Vidal, this paper analyses the news published by eight Spanish and Argentinean newspapers about the Repsol-YPF conflict. Our aim is to show that the noises and the rhythms of the words selected for (re)writing this dispute contributed, on the one hand, to create biased narratives of it and, on the other, to shape in a decisive way their audience's understanding of the event and the images that the Spanish and Argentinean societies obtained from one another.

Keywords: conflict, narratives, power, intralinguistic translation, *rhythmanalysis*, mass media.

> La «inocencia» moderna habla del poder como si fuera uno: de un lado los que lo poseen, del otro los que no lo tienen; habíamos creído que el poder era un objeto ejemplarmente político, y ahora creemos que también es un objeto ideológico, que se infiltra hasta allí donde no se lo percibe a primera vista —en las instituciones, en las enseñanzas—, pero que en suma es siempre uno. Pero ¿y si el poder fuera plural, como los demonios?
>
> Roland Barthes (1993 [1973]: 117)

> ¿No son las palabras las que sostienen el tiempo y el espacio, la historia y la realidad?
>
> África Vidal (1998: 25)

1. Introducción

Cuenta Borges, en uno de sus escritos más célebres, que una vez existió un imperio que, obsesionado por el arte de la cartografía, creó un mapa de tal perfección que ocupaba exactamente el mismo tamaño que el territorio al que representaba y coincidía punto por punto con él. Lo que el literato argentino concibió como una ironía describe de forma magnífica la era de la comunicación en la que vivimos, donde el mapa ya no solo cubre por completo al territorio, sino que, como observa Baudrillard (1978: 6), lo precede y lo engendra. Y es que en la aldea mcluhiana, los medios de comunicación de masas, herederos del *savoir-faire* de los cartógrafos borgianos, construyen cada día con sus informaciones una realidad que se ha hundido ya irremediablemente bajo el peso de sus (re)escrituras. Es este, pues, el tiempo del simulacro, para decirlo con el filósofo francés (*Ibíd.*), donde lo virtual ha superado de manera definitiva a lo actual (Baudrillard 1991: 15) y donde, en consecuencia, el poder del discurso ha adquirido, como veremos, dimensiones inconmensurables.

En este contexto en el que los medios de comunicación se revelan como agentes activos y determinantes en la configuración de un mundo cada día más interconectado, nos interesamos en el presente ensayo por su labor como traductores de la realidad. A este respecto, cabe aclarar que suscribimos en estas páginas una concepción amplia de la traducción que se inscribe dentro de una traductología crítica. Así, convenimos con Steiner que «dentro o entre las lenguas, la comunicación humana es una traducción [...] Babel confirmó y ensanchó la tarea interminable del traductor —no la inició» (1981 [1975]: 67-68). Compartimos, pues, la visión de Vidal de que

la traducción es inherente a la vida, de que «en cada momento, en cada acción que realizamos, activa o pasivamente, estamos traduciendo» (2010: 20-21). Y es que al contrario que Umberto Eco (2008 [2003]: 292-329), consideramos que *interpretar sí es traducir.*

Desde esta perspectiva, las informaciones que con prisa y sin pausa elaboran los medios se nos presentan como traducciones que (re)escriben y (re)construyen el mundo para su audiencia. Dada la enorme proyección de la que gozan en la era de la comunicación, donde dichos relatos alcanzan los rincones más recónditos del orbe, consideramos que su estudio resulta más perentorio que nunca, pues, tal y como señala Pedro Lozano, una vez que se hacen públicas, dichas narraciones «entran a formar parte del universo conformador de la actualidad y se erigen en elementos del entorno social» (2006: 27). Especialmente interesante nos resulta a este respecto la labor de los medios en la traducción de conflictos internacionales, pues en estos casos constituyen la única fuente de información sobre la realidad a la que una inmensa mayoría de la población puede acceder. Por esta razón, a lo largo de las próximas páginas trataremos de demostrar que la prensa no solo da cuenta de los conflictos, sino que los (re)construye atendiendo a razones de orden ideológico y político más que informativo o ético a través de la herramienta o arma más poderosa que existe: el discurso. En este sentido, probaremos que, pese a autoproclamarse neutras, estas narraciones forman parte de la práctica de *storytelling* investigada por Christian Salmon (2013 [2007]) y cuyo objetivo consiste en imponer ideas, generar sentido y controlar las conductas a través de un uso aparentemente desinteresado del relato.

Con dicho fin, analizaremos las noticias publicadas por distintos rotativos acerca del enfrentamiento que tuvo lugar en abril de 2012 entre el Ejecutivo argentino y la empresa española Repsol-YPF. Para ello, adoptaremos el enfoque narrativo introducido por Baker en el campo de la traductología (2006a), que ya ha demostrado ser un marco conceptual especialmente fructífero a la luz de las investigaciones realizadas por lo que Boéri (2013: 114) sugiere que podría llamarse «la escuela narrativa» de los Estudios de Traducción (cf. Baker 2005, 2006a, 2006b, 2010; Boéri 2008, 2009, 2010, 2013; Harding 2009, 2012). Siguiendo a Baker, quien aduce la necesidad de complementar este marco conceptual con herramientas de análisis textual (2005: 5), proponemos en estas páginas la aplicación de la metodología ritmanalista planteada por Vidal (en prensa), quien desde una perspectiva interdisciplinar, basándose en el concepto de silencio de John Cage y la noción de ritmanálisis de Henri Lefebvre, concibe un instrumento que nos permitirá detectar «these ideologies which filter in through the noises and rhythms of words» (*Ibíd.*: 1). Partimos, pues, de una concepción de los textos como herramientas socio-políticas que, sobre todo, *hacen,* y nos sumamos así a aquellos autores que analizan la traducción desde la perspectiva del Poder. Y es que, al igual que Vidal, creemos firmemente que en la era de la hiperrealidad (Baudrillard 1991), en el imperio del simulacro (Baudrillard 1978), más que nunca «translators must reflect on how the world is constructed with language and on what we do with these constructs» (Vidal, en prensa: 8).

2. Una concepción narrativa de la realidad

«Innombrables sont les récits du monde». Con esta frase inauguraba Barthes su artículo «Introduction à l'analyse structurale des récits» (1966), hoy convertido en

obra canónica y considerado como el punto de inflexión en el nacimiento de la «era narrativa» de la que ya se habla en las ciencias sociales. Confinado durante décadas al ámbito de la teoría literaria, el interés por el estudio de las narrativas experimentó un aumento sin precedentes a partir de 1970, cuando penetró en primer lugar en la órbita de las humanidades para expandirse inmediatamente después a la esfera de las ciencias sociales. Hasta la fecha, dicho enfoque ha demostrado ser especialmente útil en campos epistemológicos tan diversos como la historia, la teoría de la comunicación, la psicología, el psicoanálisis, la antropología, la sociología, la filosofía y otros muchos, desde la medicina a los estudios de género, la educación, la biología, la física, la teología o el derecho. Desde el año 2005, hemos de sumar a esta relación los Estudios de Traducción, en los que ha hecho su entrada de la mano de Baker (2005, 2006a). En *Translation and Conflict. A Narrative Account*, además de demostrar la idoneidad de su aplicación a nuestro objeto de análisis e ilustrarla con múltiples ejemplos extraídos de la práctica real de la traducción y la interpretación, esta autora sienta las bases teóricas y metodológicas para su uso en futuras investigaciones que ya han sido aplicadas y complementadas[2].

El empleo de este aparato teórico por parte de tantas y tan diversas disciplinas ha hecho del concepto de «narrativa» una noción semánticamente inestable. Siguiendo a Baker (2006a), adoptaremos en el presente ensayo una definición propia de los campos de la psicología, la teoría social y la teoría comunicativa, en detrimento de otras procedentes de la lingüística o la narratología, basada fundamentalmente en la obra de Fisher (1984, 1985, 1987, 1997), Landau (1997), Bruner (1986, 1991), Somers (1992, 1997) y Somers y Gibson (1994). Desde esta perspectiva, las narrativas constituyen «*the* principal and inescapable mode by which we experience the world» (Baker 2006a: 9; énfasis en el original) y la realidad se concibe como un tejido en constante proceso de confección en el que cada hebra es un «relato» o «historia», términos que emplearemos indistintamente para referirnos al concepto que nos ocupa. Relatos que cada uno de nosotros construimos constantemente, en los que vivimos inmersos y con los que conocemos y ordenamos el mundo, lo (re) creamos y/o lo destruimos, lo entendemos y lo moralizamos. Historias que guían nuestro comportamiento y con las que nos moldeamos y nos perfilamos a nosotros mismos y a los demás; en definitiva, con las que nos «narramos», para decirlo con Baker (*Ibíd.*). No existe, pues, para este enfoque, un afuera de las narrativas, como tampoco hay un exterior del lenguaje, como señalaba Barthes en su *Lección Inaugural* (1993 [1973]: 121). Ambos son un «a puertas cerradas» (*Id.*), para expresarlo con las palabras del célebre semiólogo.

Observamos, en consecuencia, que es esta una teoría que pone el acento sobre el papel de las narrativas en la construcción de la realidad y no meramente en su representación. A este respecto, Baker (2006a: 11-15) señala la función normalizadora que caracteriza a estos relatos, que son percibidos «as self-evident, benign, uncontestable and non-controversial» (*Ibíd.*: 11), lo que nos recuerda, a su vez, al

[2] Para una síntesis de las investigaciones que han empleado la teoría narrativa en los Estudios de Traducción véase Harding (2012). Asimismo, en este artículo la autora realiza importantes contribuciones a la conceptualización de dicho enfoque, a saber: la revisión de la tipología de narrativas presente en Baker (2006a), la combinación de aproximaciones narratológicas y sociológicas, la elaboración de un modelo de análisis intratextual y el énfasis sobre la importancia de los narradores en la configuración de las narrativas.

«mito» barthiano (2012 [1957]). Asimismo, esta traductóloga pone el acento sobre el cariz inherentemente ideológico y político de dichas historias (2006a: 20-23), que «are ultimately concerned with legitimizing and justifying actions and positions in the real world» (*Ibíd.*: 11) y que se emplean tanto para controlar, rebatir o elaborar relatos ya hegemónicos, ya subversivos, del mundo. Finalmente, resulta necesario señalar que desde el punto de vista de la teoría social las narrativas pueden ser tanto historias completamente articuladas, como configuraciones difusas, amorfas. Es decir, que pueden concretarse en textos individuales o estar formadas por una amplia gama de fuentes e instrumentos, incluidos sistemas no verbales. En palabras de Baker: «a narrative, in the social theory sense, is not necessarily traceable to one specific stretch of text but is more likely to underpin a whole range of texts and discourses without necessarily being fully or explicitly articulated in any one of them» (2005: 5).

Desde esta perspectiva, los textos que nos ocupan constituyen en sí mismos dos «narrativas locales» (Harding 2012: 293) sobre el conflicto Repsol-YPF, que, como veremos, construyeron bien como una «expropiación»—con los ruidos de ilegitimidad, injusticia y perjuicio que acompañan a este vocablo—, bien como una «recuperación» —término bajo el que resuenan los armoniosos acordes de legitimidad, justicia y beneficio—. Ambas se inscriben en narrativas mayores existentes en las sociedades de las que dichas noticias dimanaron, al tiempo que contribuyen a erigirlas, reforzarlas, difundirlas o destruirlas. Cabe señalar, asimismo, que dichos relatos fueron edificados sobre terrenos narrativos distintos, por arquitectos con *habitus* (Bourdieu 1980) dispares entre los que no solo se encontraban periodistas (aunque sean exclusivamente estos de los que aquí nos ocupamos), sino también integrantes y representantes de toda una amalgama de poderes fácticos y no fácticos entre los que destacan partidos y agrupaciones políticas, colectivos empresariales y movimientos sociales. Estas narrativas mediáticas, a las que Baker les asigna la etiqueta de «públicas» (2006a: 33-38), nos interesan hoy más que nunca, pues debido a su ingente capacidad de proyección y diseminación poseen una influencia mayúscula en la forma en que una gran parte de la población observará e interpretará la realidad. Algo que, tal y como pone de manifiesto Christian Salmon (2013 [2007]), conocen muy bien los gobiernos y las empresas e instituciones importantes, que cuentan con sus propios *storytellers* para que cuenten y en consecuencia creen el mundo a imagen y semejanza de sus conveniencias. Y es que saben que, tal y como indica Barthes en «La escritura del suceso» para referirse a Mayo del 68, la crisis es lenguaje y «la palabra es lo que, en cierto modo, ha labrado [y labra] la historia» (2009 [1993]: 225).

3. Lenguaje, poder y realidad: hacia un análisis ritmanalista de las narrativas

Como se puede deducir de lo expuesto hasta el momento, la teoría narrativa que Baker introdujo en el campo de la traductología constituye en sí misma una narrativa que concibe el mundo como una acumulación de relatos dinámicos, abiertos al cambio, en constante (re)creación, en la que el lenguaje desempeña un papel demiúrgico como constructor de la realidad. Este enfoque pone el acento sobre un conflicto que, en un planeta dominado por el enfrentamiento en todas sus versiones (social, cultural, identitario, étnico, económico, bélico, etc.) a menudo pasa inadvertido, si bien

constituye una parte integral de todos los demás. Nos referimos a la guerra, hoy más fragorosa e intensa que nunca, de los discursos y su herramienta fundamental de transmisión: la lengua. Basta con abrir un periódico o escuchar un noticiario para ser testigos de la enconada pugna lingüística en la que se enzarzan cada día políticos, empresarios, periodistas, publicistas y académicos, entre otros muchos, que saben que «la fuerza de las palabras es tan estremecedora que incluso pueden cambiar la percepción de lo nombrado mediante una leve modificación de su envoltorio: la palabra misma» (Grijelmo 2009 [2000]: 116). Y es que hace mucho que advirtieron que no es igual denominar al proceso catalán «independentista» que «soberanista», y que «guerra de liberación» no equivale a «guerra de ocupación», aunque ambas se refieran al conflicto que sobrevino a la incursión estadounidense en Irak.

Esta lucha por dominar la lengua y con ello la representación de la realidad encuentra su paroxismo en la prohibición del uso de determinados términos por parte de aquellos que poseen el poder para hacerlo. Las dictaduras constituyen un ejemplo perfecto en este sentido, ya que todas sin excepción convierten en auténticos proscritos a todos aquellos vocablos esenciales para construir narrativas que contravienen la oficial. No obstante, esta preocupación por dominar el discurso y dirigir así el pensamiento y, por ende, la conducta de la población no es exclusiva de los regímenes totalitarios, sino que constituye de igual modo un elemento característico de las sociedades supuestamente democráticas. Piénsese, por ejemplo, en las razones que llevaron a la Dirección General de Policía española a prohibir a sus agentes el uso de la palabra «escrache» para designar lo que el *Diccionario de americanismos* de las Academias de la Lengua define como «manifestación popular de denuncia contra una persona pública»[3]. En su lugar, se ordenó el empleo de los términos «acoso, amenazas y coacciones» (Vera 2013), que poseían la dudosa virtud de criminalizar un derecho ciudadano mediante la simple alusión a un mismo hecho con distintos vocablos. Con este ejemplo, observamos de forma clara que, tal y como expresa Asunción Escribano magistralmente: «los hechos son lo que son, pero el lenguaje no se limita a describirlos, sino que los interpreta, y a veces esa interpretación arrastra consecuencias que van más allá del propio punto de vista» (2012: 34).

Lenguaje y poder son, pues, un todo indivisible. De ahí que iniciáramos este capítulo con una cita de Barthes que desprende un intenso aroma foucaultiano, ya que concibe el poder como una fuerza «que se infiltra hasta allí donde no se l[a] percibe a primera vista» (1993 [1973]: 117), que es «perpetu[a] en el tiempo histórico» (*Ibíd.*: 118) y constituye «el parásito de un organismo transocial, ligado a la entera historia del hombre, y no solamente a su historia política, histórica» (*Id.*), a saber, la lengua. Para el semiólogo, la lengua es fascista (*Ibíd.*: 120), pues obliga a decir el mundo de una determinada manera. En este sentido, se comporta como el amo que precisa y moldea nuestra comprensión de la realidad. Y es que, tal y como señala Escribano, «mediante el uso de las palabras recibimos la información sobre el mundo que nos circunda, pero también aprendemos a mirarlo y a comprenderlo de una forma delimitada» (2012: 15). En esta línea también se pronuncia Grijelmo,

[3] La definición íntegra que ofrece el *Diccionario de americanismos* de las Academias de la Lengua es la siguiente: «Manifestación popular de denuncia contra una persona pública a la que se acusa de haber cometido delitos graves o actos de corrupción y que en general se realiza frente a su domicilio o en algún otro lugar público al que deba concurrir la persona denunciada». Fuente: http://lema.rae.es/damer/?key=escrache (última consulta 10-08-14).

quien asevera que «las palabras hacen las ideas, pero las ideas se enquistan en las palabras, y con los vocablos asumimos lo que ellos mismos *piensan*» (2009 [2000]: 210; énfasis en el original).

Por su parte, Foucault dedicó gran parte de su labor investigadora a reflexionar acerca de la vinculación entre discurso y poder. A este respecto, conviene recordar que dicho filósofo propuso una manera revolucionaria de entender este último concepto que aquí suscribimos. Desde esta perspectiva, el poder se revela como «coextensivo al cuerpo social» (Foucault 1992 [1979]: 170), como una fuerza que «transita transversalmente» (*Ibíd*.: 144) y nos une a todos en una suerte de red infinita. Es este, pues, un poder capilar que se cuela entre todo lo que existe, compartido y microscópico, alambicado, sibilino y sutil que se propaga en positivo y que se ejerce fundamentalmente a través de la creación y difusión de discursos. De ahí que en toda sociedad la producción de estos se encuentre «a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros [que se sienten bajo ellos], dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad» (Foucault 1992 [1970]: 12). Y es que, tal y como él mismo nos enseñó a través de sus análisis sobre las prisiones y la locura, la forma de hablar de un tema produce una verdad que orienta, encauza y moldea nuestra forma de conocer. Lengua, discurso y poder forman, pues, un maridaje indisoluble que hoy, más que nunca, resulta perentorio examinar.

Es precisamente esta la visión del lenguaje postestructuralista en la que arraiga nuestra investigación y sobre la que Vidal erige el aparato metodológico ritmanalista que aquí emplearemos. Esta autora contempla los textos como instrumentos de poder portadores de discursos que van dando forma a la realidad que habitamos y, al igual que Meschonnic considera que lo que cuenta «is no longer what a text says, but what it does. Its power, no longer merely meaning» (2011 [2009]: 85, en Vidal, en prensa: 4). Así, partiendo de la premisa de que los textos no son legibles, sino audibles (Vidal, en prensa: 3), la traductóloga pone de manifiesto la necesidad de analizar las melodías y los ritmos que estos transmiten y que son la consecuencia directa del empleo de determinadas palabras que traen consigo sus propios ruidos y ritmos que difieren «depending on cultures, and are never neutral nor innocent, but a reflection of those who have the power and control to make words contain these noises and not others» (*Ibíd*.: 4).

Siguiendo a Vidal, trataremos en estas páginas de determinar qué ruidos y ritmos se emplearon para elaborar las distintas narrativas acerca del conflicto Repsol-YPF en la prensa examinada. Convenimos con esta autora que «the choice of words we make is never innocent» (*Ibíd*.: 3) pues «by choosing one or another, we set free (or not), the possibility to think in a different way» (*Ibíd*.: 4). A este respecto, nos fijamos el objetivo de demostrar que los diarios aquí analizados recurrieron a universos léxicos diametralmente opuestos y fuertemente connotados cuyos ruidos y ritmos penetraron en lo más hondo de sus lectores para mostrarles una realidad que había sido previamente construida para ellos al tiempo que les hurtaron la posibilidad de entenderla de otro modo. Pretendemos de esta manera averiguar qué hicieron estos textos, qué fines perseguían y qué poderes los informaron, así como contribuir a retirar el pesado y aparentemente sempiterno manto de neutralidad con el que todavía en el siglo XXI se cubren las secciones informativas de los medios de comunicación. En esta misma línea, buscamos poner de manifiesto la violencia simbólica, para decirlo con Bourdieu (2008 [1985]), que los rotativos seleccionados ejercieron

contra su público al elaborar narrativas fuertemente ideologizadas acerca del conflicto que nos ocupa y presentarlas como objetivas.

4. Corpus

Antes de continuar, resulta imprescindible aducir las razones que nos han llevado a seleccionar para nuestro análisis este acontecimiento de entre la infinitud de hechos que cada día pueblan las páginas de los diarios. En primer lugar, el conflicto Repsol-YPF constituyó un enfrentamiento que comportó consecuencias capitales para los Ejecutivos argentino y español, por lo que durante meses ocupó un lugar preeminente en la prensa nacional e internacional. En consecuencia, el alcance y la profusión de las narrativas que se generaron para dar cuenta de dicho acontecimiento fueron ingentes, como también lo fue la influencia que, como resultado, ejercieron sobre la población española y argentina, que recibieron relatos que, como veremos, construían imágenes negativas que afectaron y afectan a la percepción que una sociedad posee de la otra. Se trata, pues, de narrativas de Poder y con poder, que todavía hoy recidivan, ya que los medios las rescatan con frecuencia (e intención) para contextualizar nuevas informaciones. Por todos estos motivos, su estudio se nos presenta realmente perentorio.

En cuanto al corpus, se compone de 24 noticias procedentes de las ediciones electrónicas de ocho diarios generalistas españoles y argentinos, tal y como se recoge en la siguiente tabla:

Tabla 1: Corpus analizado

Diario	Nacionalidad	Perfil político-ideológico
Página 12	Argentina	Oficialista
Tiempo Argentino	Argentina	Oficialista
Clarín	Argentina	Opositor
La Nación	Argentina	Opositor
El País	España	Centro-izquierda
El Mundo	España	Centro-derecha
ABC	España	Derecha
Público	España	Izquierda

Como de ella se colige, hemos pretendido cubrir con nuestro estudio una amplia gama de traducciones, por lo que no nos hemos limitado a seleccionar periódicos de los dos países implicados en el conflicto, sino que hemos tratado de que estos fuesen representativos de las principales ideologías políticas de cada uno de ellos. Por esta razón, de la órbita argentina hemos decidido analizar, por un lado, *Página 12* y *Tiempo Argentino,* ambos diarios afines al gobierno de Cristina Kirchner y en consecuencia denominados oficialistas; y, por otro, *Clarín* y *La Nación,* la prensa opositora por excelencia a día de hoy en Argentina. En cuanto a los medios españoles, los elegidos han sido de derecha a izquierda ideológicamente hablando: *ABC, El Mundo*, *El País* y *Público*.

En relación a los textos seleccionados de cada rotativo, debemos indicar que pertenecen exclusivamente al género informativo noticia, fueron publicados durante el punto álgido del conflicto y dan cuenta de diversos aspectos del mismo: el estallido, las causas, la reacción de los agentes españoles —el Ejecutivo y la empresa hidrocarburífera—, etc. A este respecto cabe señalar que cada diario construyó el conflicto cimentándolo sobre distintos terrenos y recurriendo a la apropiación selectiva, que Baker (2006a), basándose en Somers y Gibson (1994), establece como una de las características esenciales de la elaboración de toda narrativa y que constituye una de las herramientas más poderosas y eficaces de la prensa, pues le permite excluir impunemente aquellos elementos que no le convienen para crear la imagen de los acontecimientos que le interesa transmitir y privilegiar la aparición de otros sin que cada relato deje de parecer a ojos del lector completo, neutro y objetivo, fiel a la finalidad informativa que debe guiar la elaboración de toda noticia. Así, nuestro corpus incluye artículos que, como en el caso de los diarios americanos *Página 12* y *Tiempo Argentino,* se centran en la justificación de la decisión adoptada por su gobierno, mientras que aquellos publicados por los españoles *El País* y *El Mundo* obvian casi por completo las razones esgrimidas por el Ejecutivo de Cristina Fernández para llevar a cabo la medida expropiatoria y elaboran su historia incidiendo en el daño que esta le inflige no solo a Repsol sino al conjunto de España.

5. Primeras aproximaciones a un análisis ritmanalítico de las narrativas mediáticas del conflicto Repsol-YPF

Para comenzar a introducirnos en la investigación de la (re)presentación mediática del conflicto que nos ocupa, resulta imprescindible, en primer lugar, definirlo. Si esta tarea se le encomendase a una persona española, con bastante seguridad el resultado se parecería al siguiente: «enfrentamiento que se produjo entre el Gobierno argentino por un lado, y Repsol y el Ejecutivo español por otro, como consecuencia de la *expropiación* que la presidenta argentina realizó de las acciones de YPF *pertenecientes* a la empresa española». Y es que es esta la traducción que la práctica totalidad de las empresas mediáticas de este país crearon y difundieron sobre dicho acontecimiento, tal y como podemos observar en titulares como «Argentina *expropia* YPF» (*El Mundo*) y «Argentina *expropia* a Repsol *su* filial YPF» (*El País*).

A ojos del lector español, esta seguramente parecerá una traducción de los hechos bastante neutra y objetiva, aquello que Valdeón denomina una «positive mediation» (2007). No obstante, adquiriría una tonalidad completamente distinta si la observásemos a la luz de algunas de las noticias que saltaron en el mismo instante a la cabecera de determinados diarios de la otra orilla del Atlántico, cuya traducción del acontecimiento se erigía no en torno a la «expropiación» de unas acciones «pertenecientes» a Repsol, sino a la «*recuperación* del control» (*Tiempo Argentino*; *Página 12*) de unas acciones que Argentina había «perdido *a manos*» de la empresa ibérica (*Página 12*). He aquí las dos grandes narrativas que, a través de nuestro análisis, hemos podido determinar que se elaboraron sobre el mencionado conflicto en los países directamente implicados y en cuya construcción no solo intervino la prensa, sino, como ya hemos argumentado con anterioridad, una auténtica amalgama de poderes fácticos y no fácticos. En adelante, nos referiremos a ellas como «narrativa del expolio» y «narrativa de la recuperación» respectivamente.

Afirma Bourdieu en su obra *Sobre la televisión* en referencia al discurso inconsciente de los presentadores que las palabras son peligrosas porque «hacen cosas, crean fantasmagorías, temores, fobias o, sencillamente, representaciones equivocadas» (1997 [1996]: 26). Si bien con frecuencia las consideramos inocuas, frágiles y serviles, lo cierto es que atesoran un poder inconmensurable. Y es que, tal y como afirma Grijelmo con cierto lirismo:

> Nada podrá medir el poder que oculta una palabra. Contaremos sus letras, el tamaño que ocupa en un papel, los fonemas que articulamos con cada sílaba, su ritmo, tal vez averigüemos su edad; sin embargo, el espacio verdadero de las palabras, el que contiene su capacidad de seducción, se desarrolla en los lugares más espirituales, etéreos y livianos del ser humano (2009 [2000]: 13).

Es ahí precisamente, en el interior de los lectores, donde reside la causa de que los diarios analizados emplearan cuatro términos para designar la medida anunciada por la presidenta argentina: «expropiación», «nacionalización», «renacionalización» y «expolio». En primer lugar, debemos señalar que la «expropiación» y la «nacionalización» constituyen actos jurídicos de diferente naturaleza. No obstante, la prensa de ambos lados del Atlántico los empleó indistintamente, puede que por desconocimiento, aunque dada la pericia que demuestran en el uso del lenguaje a lo largo de los artículos examinados nos inclinamos a pensar que las razones se encuentran en la línea de lo apuntado por Grijelmo en el fragmento anteriormente citado. Y es que estos términos traen consigo ruidos disímiles, que se introducen en las mentes de los lectores, pero no en la parte racional, sino en la emocional. Porque nacionalizar contiene en su interior el vocablo «nación». Una palabra grande, bella, cargada de acordes positivos. Se nacionaliza por el bien de la nación, de todos y cada uno de sus ciudadanos (aunque en la realidad no sea siempre así). Este término posee, en consecuencia, la virtud de rodear a la decisión de un aura de legitimidad, de ahí que su uso haya sido privilegiado por rotativos como *Página 12* o *Tiempo Argentino* y se empleara en menor medida en otros como *El Mundo* o *El País*, que recurrieron principalmente a la etiqueta «expropiación», una voz que nos remite a propiedad y, por lo tanto, al ámbito de lo privado, de lo personal, a aquello que guardamos con celo, que consideramos un derecho y, por lo tanto, inalienable. Una palabra que, por consiguiente, reviste a la acción de un manto de negatividad que, sin que lo advirtamos de forma consciente, provoca rechazo en los lectores[4].

En cuanto a la voz «renacionalización», hemos de indicar en primer lugar que aunque parezca sinónima de las anteriores, no lo es en absoluto. Con ella observamos cómo los distintos rotativos no solo recurrieron a las herramientas que les brinda el acervo de nuestra lengua, sino también a aquellas que les presta su morfología. Y es que, si bien a simple vista lo percibimos como esquelético, débil y pusilánime, la fuerza del prefijo «re-» penetra sin que lo advirtamos en lo más profundo de nosotros y nos seduce. Este «re-», esta «vuelta a», comunica a nuestro subconsciente

[4] A este respecto, cabe señalar que, tal y como indica Vidal, los ruidos de las palabras varían de una cultura a otra, de un individuo a otro, pues, por un lado, no todos tenemos la misma relación con los diferentes vocablos y, por otro, «there are always noises coming from inside each of us that are different, simply because the cultural experiences of each of us are never universal» (en prensa: 7). Así, los ruidos que acompañan a las voces «expropiación» y «nacionalización» no serán los mismos para un lector afín a los ideales del liberalismo económico que para otro que se incline, por ejemplo, por políticas de corte comunista.

que la medida expropiatoria constituye el retorno al estado lógico y justo de las cosas, a algo que ya existía y que, en consecuencia, es legítimo y se debe recuperar. En este sentido, cabe destacar que ninguno de estos dos vocablos fue empleado por *El País* o *El Mundo*, cuya postura era contraria a la medida, pero sí por *Página 12* y *Tiempo Argentino* que, como trataremos de ir demostrando a lo largo del análisis, cerraron filas en torno al gobierno de Cristina Fernández y fueron los encargados de construir la narrativa oficial que interesaba a este Ejecutivo. En la misma línea, encontramos el uso del término «expolio» exclusivamente en aquellos rotativos españoles que construyeron la narrativa más crítica con la medida, como *ABC* en el caso del corpus seleccionado. Mediante el empleo de esta palabra, dichos periódicos consiguieron introducir los conceptos de violencia e iniquidad en la mente de los lectores, instándoles a interpretar el hecho en términos negativos.

Vemos, pues, que asignar distintas etiquetas al mismo hecho dista de ser inocente y arrastra consecuencias de las que difícilmente seremos conscientes si no realizamos una labor de comparación como la que hemos llevado a cabo. Así, a través de sus ruidos y ritmos, que se cuelan de forma subrepticia en lo más profundo de los lectores, estas cuatro palabras condicionaron fuertemente no solo el conocimiento que estos lograron tener del acontecimiento, sino la manera en la que lo moralizaron. No obstante, no trabajaron solas, sino que estuvieron acompañadas de distintas legiones de vocablos que permitieron a cada diario construir la narrativa deseada. En este sentido, observamos la utilización de universos léxicos fundamentalmente distintos para erigir cada relato: mientras que la narrativa de la recuperación se elaboró con voces pertenecientes a la órbita de la justicia, la ética y la necesidad, la del expolio lo hizo recurriendo a las constelaciones léxicas de la guerra y la traición. Una cuestión que comienza a hacerse patente desde los titulares:

Tabla 2: Comparativa de titulares

Narrativa de la *recuperación*	**Narrativa del *expolio***
«La Argentina recupera el control de YPF y la declara de "utilidad pública"» (*Tiempo Argentino*)	«Argentina expropia a Repsol su filial YPF» (*El País*)
«De la especulación al interés público» (*Página 12*)	«Argentina decide expropiar YPF, filial de Repsol» (*ABC*)
«"Es un modelo de control de un instrumento clave, de recuperación de soberanía"» (*Tiempo Argentino*)	«Kirchner: "La desinversión de YPF parece la trompa de un elefante"» (*El Mundo*)
«Las claves del proyecto de ley que devolverá el autoabastecimiento» (*Tiempo Argentino*)	«Un golpe tan duro como seco» (*El País*)
«Argentina "recupera" YPF» (*Público*)	«Repsol anuncia acciones legales para defenderse de la expropiación» (*El País*)
«Un cambio de paradigma para recuperar YPF» (*Página 12*)	«El Gobierno da por rota la amistad con Argentina y prepara represalias» (*El País*)

Tal y como puede observarse en esta tabla, los diarios que construyeron la narrativa del conflicto como una recuperación presentaron la medida como un acto ético, como una suerte de justicia poética que «devuelve» a Argentina lo que ya le pertenecía (recordemos lo expresado anteriormente acerca del prefijo «re-»): el «autoabastecimiento», el «control» sobre sus propios recursos, todo por y para el «interés público». Una medida que, además, plantearon en estos artículos como una «necesidad», es decir, como una cuestión que no pertenece al orden de la voluntad humana, sino a algo superior, y que, en consecuencia, se encuentra revestida de un aura de legitimidad.

Como podemos comprobar, dichos titulares se encuentran trufados de términos y expresiones que seducen no tanto por aquello que denotan sino por lo que connotan, por aquellos significados de segundo orden, para decirlo con Barthes (2012 [1957]), que penetran de su mano en las mentes de los lectores sin que estos lo perciban de forma consciente, y que encuentran su eco en los términos con los que se construye el conflicto en el cuerpo de los artículos, en el que destaca el recurso a un ejército de vocablos que emiten acordes positivos como «recuperación», «autoabastecimiento», «logro», «control (estratégico)», «utilidad pública», «interés público (nacional)», «soberanía», «necesidad», «recursos», «crecimiento», «desarrollo económico», «equidad social», «creación de empleo», «aumento de la competitividad», «inclusión», etc., muy diferentes, como veremos, a aquellos con los que se elaboró la narrativa del expolio.

En cuanto a esta, destaca en primer lugar la presentación de la medida expropiatoria como una traición, tal y como podemos comprobar en los titulares consignados en la tabla. En ellos se presenta el acontecimiento como un «golpe» que Argentina, un país con el que España mantenía una relación de «amistad», le asesta a una de las mayores empresas de esta al «arrebatarle» la que era «su» filial, lo que hace, además, mofándose al mencionar Cristina Fernández la trompa de un elefante durante su discurso de expropiación en clara referencia al accidente sufrido por el monarca español escasos días antes en Botsuana.

Al emplear la palabra «amistad» para describir el vínculo existente entre España y Argentina, estos diarios activan en la mente del lector, aun sin este percatarse, un marco no solo de disputa, sino también de traición, de deslealtad e insidia por parte de alguien en quien se confiaba y que, por lo tanto, es éticamente condenable de necesidad. Porque «amistad» no es de ninguna manera equivalente a «relación». Es esta una imagen del acontecimiento que perfilan mediante el uso en el cuerpo de los artículos de una gran profusión de términos que construyen, a través de sus significados de primer y segundo orden, el acontecimiento como algo negativo: «amenaza», «violación de acuerdos», «ofensiva (diplomática)», «discriminación», «hostilidad», «medida ilícita y gravemente discriminatoria», «medida arbitraria y dañina», «arrebatar», «técnica mafiosa», «decisión hostil», «gesto de hostilidad (contra España y contra el Gobierno de España)», «decisión poco responsable y poco racional», «postura claramente violatoria de acuerdos y tratados», y un largo etcétera.

A este respecto, es importante insistir de nuevo en que ambas redes terminológicas se revelan fuertemente ideologizadas una vez que las parangonamos con las empleadas para elaborar el relato opuesto, pero que tomadas de forma individual, sin posibilidad de comparación, no transparentan los poderes que las informan. Dado que debido a las restricciones espaciales no podemos profundizar aquí en esta cuestión, nos limitaremos a ofrecer un par de ejemplos que demuestran que la elección de los términos empleados para dar cuenta de esta noticia dista de ser inocente e inocua. En este sentido, las minúsculas partículas «de» y «su» que intervienen en la

elaboración de la narrativa del expolio en construcciones como «YPF, filial *de* Repsol» (*ABC*) y «*su* filial YPF» (*El País*) no llaman nuestra atención hasta que leemos en otras fuentes «[la petrolera] *controlada* por la española Repsol» (*Público*) o que se encuentra «en manos» o «en *poder* de Repsol» (ambas en *Página 12*). Como podemos observar, mediante el uso de dos elementos casi imperceptibles como son una preposición y un determinante posesivo, las dos primeras expresiones proyectan una visión de la empresa hidrocarburífera ibérica como legítima propietaria de YPF, lo que ya predispone al receptor, sin que este lo perciba, a comprender e interpretar el hecho como un acto execrable. Por su parte, el uso de la voz «controlada» y las locuciones «en manos de» y «en poder de» no viene acompañado de los mismos ruidos. Al contrario que las anteriores, estas no introducen la idea de pertenencia, sino simplemente de manejo y, en el caso del término «poder», podríamos afirmar que con él se cuelan matices que comienzan a teñir la imagen de Repsol de un negro intenso.

Es precisamente la cuestión de la imagen que se proyecta de los protagonistas la que constituye la espina dorsal de la representación de todo conflicto, ya que a través de ella cada diario puede concederles o quitarles toda credibilidad y, en consecuencia, proporcionar o despojar de legitimidad a un determinado hecho. A este respecto, nos recuerda Baker que «in our war-ridden contemporary societies, we must continually remind ourselves that all conflict starts and ends with constructing or deconstructing an enemy» (2006a: 14). En el caso concreto que nos ocupa, la construcción del conflicto se apoyó fundamentalmente en la creación de una polarización ideológica entre «lo mismo» y «lo otro», y en la representación negativa sistemática de los valores, características y acciones de «lo otro» y la consiguiente representación positiva de «lo mismo». Así, los diarios españoles como *El País*, *El Mundo* o *ABC* dibujaron mediante el empleo de ciertos términos (que introducían en los textos determinados ruidos) una imagen negativa del Ejecutivo argentino y de sus partidarios, mientras que *Página 12* y *Tiempo Argentino* hicieron lo propio con Repsol y el Gobierno ibérico. En este sentido, el corpus examinado nos proporciona una prueba empírica de que van Dijk está en lo cierto al afirmar que «the overall strategy of all ideology [...] appears to be positive self-representation and negative other-representation» (1995: 157).

Uno de los ejemplos más claros lo encontramos en la forma en la que los distintos diarios informaron acerca de cómo se produjo la acción. A este respecto, los ruidos que percibió el público cuando leyó en *Página 12* «el paquete que *cede* la multinacional española» son completamente disímiles en relación a los que le alcanzaron desde las páginas de *El País* al encontrarse ante la expresión «[la expropiación] que *arrebata* a Repsol el control de la mitad de sus reservas». En el primer caso, el diario argentino hace resonar en los oídos de su público ecos de voluntariedad y, por lo tanto, de cierta calma y orden en el proceso de expropiación que benefician a la imagen que desea ofrecer del Ejecutivo de Cristina Fernández. Unas notas, estas, que se contraponen frontalmente a aquellas que se desprenden de la voz «arrebatar», de cuya mano penetran las nociones de violencia e ilegitimidad que el diario español pretendió atribuir a este mismo Gobierno. Los ejemplos, como ya hemos indicado, son legión. No es lo mismo indicar que este órgano proporciona «justificaciones» (*Página 12*) que «excusas» (*El Mundo*), así como tampoco dibujan un retrato idéntico los términos «presiones» (*La Nación*) que «amenazas» (*El País*) en lo referente a la actuación de la presidenta.

Lo expuesto hasta el momento demuestra que, tal y como advierte Grijelmo, «la decisión que adoptamos al elegir [una palabra] nos convierte en reyes despóticos de nuestro propio mundo, porque determinamos la realidad conforme a nuestros prejuicios y nuestras conveniencias» (2009 [2000]: 206). A lo largo de estas páginas hemos pretendido realizar una primera aproximación al análisis ritmanalítico de las construcciones mediáticas de este conflicto. A través de una sucinta selección de ejemplos extraídos de un estudio más amplio que el que aquí consignamos, hemos tratado de demostrar que los ruidos que traen consigo las palabras contribuyen de forma determinante, si bien en muchos casos subrepticia, a construir las narrativas en las que vivimos inmersos. Narrativas que, cada vez con más frecuencia, se elaboran en esas fábricas de hechos (Potter 1998 [1996]: 15) en las que se han convertido los medios de comunicación y que, debido al capital simbólico (Bourdieu 2008 [1985]) del que estos gozan en la actualidad y al sempiterno mito de la neutralidad que bendice su función, son adoptadas por millones de personas y, en consecuencia, ejercen efectos sociales reales.

6. CONSIDERACIONES FINALES

Con la publicación hace más de dos décadas de *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, obra cuyo título resulta harto significativo, Baudrillard nos enseñó que hoy es el principio de simulación el que rige toda la información (1991: 45). La tesis defendida por el filósofo francés, según la cual los productos mediáticos no hacen más que inventar el acontecimiento (*Ibíd.*: 48) y no a la inversa, como cabría esperar, se ha visto refrendada por medio del análisis que aquí presentamos. Con él hemos pretendido, por un lado, poner de manifiesto que en la era de la comunicación el lenguaje constituye un instrumento esencial en la construcción y (re)presentación del conflicto. En este sentido, hemos tratado de contribuir a demostrar que «la verdad se puede tratar como una mercancía que se elabora» (Potter 1998 [1996]: 18) y a desmontar uno de los «mitos», según la concepción barthiana del término (2012 [1957]), que, en un mundo en el que la profusión de estos relatos se ha multiplicado *ad infinitum* con el avance de las nuevas tecnologías, consideramos más peligrosos, a saber: la arraigada creencia en una concepción isomórfica y representativa del lenguaje que todavía hoy profesa la mayor parte de la población.

Por otro lado, el presente ensayo constituye un intento de contribuir a modificar las narrativas disciplinarias más tradicionales de la traductología, aquellas que no aceptan este tipo de análisis como objeto de estudio de su campo epistemológico. En este sentido, por medio de estas páginas hemos tratado de reforzar aquella narrativa traductológica que concibe la vida como una traducción y bajo cuya luz las empresas mediáticas se revelan como mediadores interculturales que en la era de la hiperrealidad constituyen la principal fuente de conocimiento del Otro para la mayor parte de las sociedades.

Por último, debemos destacar que este artículo constituye en sí mismo una denuncia de la *violencia simbólica*, para decirlo con Bourdieu (2008 [1985]), que los medios ejercen contra sus audiencias a través del uso interesado, y a veces incluso envenenado, del lenguaje. Una violencia contra la que consideramos que hoy resulta más urgente que nunca luchar a través de la investigación, pues se ha convertido en una de las pandemias de nuestra época, en la que resulta imposible no escuchar ese lejano eco borgiano que nos dice que, ahora sí, el Arte de la Cartografía ha logrado tal perfección que el mapa ha sustituido por completo al territorio.

7. Bibliografía

Baker, Mona (2005). «Narratives in and of Translation». En: *Skase Journal of Translation and Interpretation* (1 [1]), http://www.skase.sk/Volumes/JTI01/doc_pdf/01.pdf?origin=publication_detail (última consulta: 08-08-14).

Baker, Mona (2006a). *Translation and Conflict. A Narrative Account*. New York: Routledge.

Baker, Mona (2006b). «Translation and Activism: Emerging Patterns of Narrative Community». En: *The Massachusetts Review* 47 (3), pp. 462-484.

Baker, Mona (2010). «Interpreters and Translators in the War Zone: Narrated and Narrators». En: Inghilleri, Moira / Harding, Sue-Ann (eds.). *Translation and Violent Conflict*, número especial de *The Translator* 16 (2), pp. 197-222.

Barthes, Roland (1966). «Introduction à l'analyse structurale des récits». En: *Communications* 8, pp. 1-27.

Barthes, Roland (1993 [1973]). *El placer del texto seguido por Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977*. Trad. Nicolás Rosa y Oscar Terán. México DF: Siglo Veintiuno Editores.

Barthes, Roland (2009 [1993]). «La escritura del suceso». En: Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y de la escritura*. Trad. C. Fernández Medrano. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, pp. 223-231.

Barthes, Roland (2012 [1957]). *Mitologías*. Trad. Héctor Schmucler. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Baudrillard, Jean (1978). *Cultura y simulacro*. Trad. Pedro Rovira. Barcelona: Editorial Kairós.

Baudrillard, Jean (1991). *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama.

Boéri, Julie (2008). «A Narrative Account of the Babel vs. Naumann Controversy: Competing Perspectives on Activism in Conference Interpreting». En: *The Translator* 14 (1), pp. 21-50.

Boéri, Julie (2009). *Babels, the Social Forum and the Conference Interpreting Community: Overlapping and Competing Narratives on Activism and Interpreting in the Era of Globalization*. Tesis doctoral. CTIS, University of Manchester.

Boéri, Julie (2010). «Emerging Narratives of Conference Interpreters' Training: a Case Study of *ad hoc* Training in Babels and the Social Forum». En: *Puentes* (9), http://www.ugr.es/~greti/puentes/puentes9/08-Julie-Boeri.pdf (última consulta: 09-07-14).

Boéri, Julie (2013). «Dinámicas de confluencia y confrontación en el campo de la interpretación: una aproximación narrativa». En: Vidal Claramonte, M.ª del Carmen África / Martín Ruano, M.ª Rosario (eds.). *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo*. Granada: Comares, pp. 143-160.

Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1997 [1996]). *Sobre la televisión*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (2008 [1985]). *¿Qué significa hablar?* Trad. Esperanza Martínez Pérez. Madrid: Akal.

Bruner, Jerome (1986). *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Bruner, Jerome (1991). «The Narrative Construction of Reality». En: *Critical Inquiry* 18 (1), pp. 1-21.

Eco, Umberto (2008 [2003]). *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*. Trad. Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen.

Escribano Hernández, Asunción (2012). *La expresión verbal de la subjetividad. El lenguaje como recreación humana del mundo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Fisher, Walter R. (1984). «Narration as a Human Communication Paradigm: The Case of Public Moral Agreement». En: *Communication Monographs* 51 (1), pp. 1-22.

Fisher, Walter R. (1985). «The Narrative Paradigm: In the Beginning». En: *Journal of Communication* 35 (4), pp. 74-89.

Fisher, Walter R. (1987). *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
Fisher, Walter R. (1997). «Narration, Reason, and Community». En: Hinchman, Lewis P. / Hinchman, Sandra K. (eds.). *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, pp. 307-327.
Foucault, Michel (1992 [1970]). *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores.
Foucault, Michel (1992 [1979]). *Microfísica del poder*. Trad. y ed. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta.
Grijelmo, Alex (2009 [2000]). *La seducción de las palabras*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
Harding, Sue-Ann (2009). *News as Narrative: Reporting and Translating the 2004 Beslan Hostage Disaster*. Tesis doctoral. CTIS, University of Manchester.
Harding, Sue-Ann (2012). «"How Do I Apply Narrative Theory?": Socio-narrative Theory in Translation Studies». En: *Target* 24 (2), pp. 286-309.
Landau, Misia (1997). «Human Evolution as Narrative». En: Hinchman, Lewis P. / Hinchman, Sandra K. (eds.). *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, pp. 104-118.
Lozano Bartolozzi, Pedro (2006). *El tsunami informativo. Panorama comunicativo del siglo xxi*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
Meschonnic, Henri (2011 [2009]). *Ethics and Politics of Translating*. Trad. Pier-Pascale Boulanger. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
Potter, Jonathan (1998 [1996]). *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*. Trad. Genís Sánchez Barberán. Barcelona: Paidós.
Salmon, Christian (2013 [2007]). *Storytelling: la máquina de fabricar historias y formatear las mentes.* Trad. Inés Bértolo. Barcelona: Ediciones Península.
Somers, Margaret (1992). «Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation». En: *Social Science History* 16 (4), pp. 591-630.
Somers, Margaret (1997). «Deconstructing and Reconstructing Class Formation Theory: Narrativity, Relational Analysis, and Social Theory». En: Hall, John (ed.). *Reworking Class*. Ithaca NY & London: Cornell University Press, pp. 73-105.
Somers, Margaret / Gibson, Gloria (1994). «Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Construction of Identity». En: Calhoun, Craig (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford & Cambridge, MA: Blackwell, pp. 37-99.
Steiner, George (1981 [1975]). *Después de Babel*: *aspectos del lenguaje y la traducción*. Trad. Adolfo Castañón. Madrid: Ediciones F.C.E. España.
Valdeón, Roberto (2007). «Ideological Independence or Negative Mediation: BBC Mundo and CNN en Español's (translated) Reporting of Madrid's Terrorist Attacks». En: Salama-Carr, M. (ed.). *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam & New York: Editions Rodopi B.V.
Van Dijk, Teun A. (1995). «Ideological Discourse Analysis». En: Ventola, Eija / Solin, Anna (eds.). *Special Issue Interdisciplinary Approaches to Discourse Analysis,* número especial de *New Courant* 4, pp. 135-161.
Vera, Joaquín (2013). «Interior obliga a la Policía a referirse a los escraches como "amenazas" o "acciones de acoso"». En: *El Mundo* (22 de abril), http://www.elmundo.es/elmundo/2013/04/22/espana/1366630964.html (última consulta: 09-09-14).
Vidal Claramonte, M.ª del Carmen África (1998). *El futuro de la traducción*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
Vidal Claramonte, M.ª del Carmen África (2010). *Traducción y asimetría*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
Vidal Claramonte, M.ª del Carmen África (en prensa). «On the Noises and Rhythms of Translation».

Familiarmente extraños: construcción de la alteridad latinoamericana en el doblaje español[1]

CRISTINA VIDAL SALES
Universidad de Salamanca

Resumen: Dentro del ámbito de la representación de la interculturalidad en la ficción cinematográfica y televisiva en cuanto a los retos que esta plantea para la traducción, la creciente españolización de las producciones audiovisuales estadounidenses destaca por su complejidad y naturaleza paradójica. Cabe considerar estas versiones originales como productos de operaciones discursivas y traductológicas que presentan un entramado de identidades culturales cuyo componente ideológico reverbera en los usos lingüísticos. En el doblaje de dichas producciones, las jerarquías culturales se transforman y emanan nuevos métodos de diferenciación y conflicto; su análisis nos brinda un ejemplo esclarecedor del poder de la traducción en la negociación de la diferencia, la configuración de las identidades culturales y la gestión de estereotipos.

Palabras clave: identidad, representación, traducción audiovisual, doblaje, estereotipos, latinidad, ideología.

Abstract: Within the topic of the cinematic representation of interculturalism and the challenges it poses for translation, the growing Hispanicization of U.S. film and TV productions stands out for its paradoxical nature and its complexity for the Spanish screen. One might consider these «original versions» as products of a series of discursive and translational operations which show a fabric of cultural identities whose ideological component is reflected in specific language uses. In the Spanish dubbed versions cultural hierarchies are transformed and new methods of differentiation and conflict emerge. The analysis of these processes sheds light over the power of translation in negotiating difference, shaping identities and handling stereotypes.

1 El presente artículo se inscribe en el proyecto de investigación «Traducción, medios de comunicación y opinión pública» (FFI2012-35000), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (ConvocatoriaI+D+i 2012). La investigación en él recogida ha podido llevarse a cabo gracias a que su autora disfruta de una subvención de la Junta de Castilla y León para la contratación predoctoral de personal investigador, cofinanciada por el Fondo Social Europeo.

Keywords: identity, representation, audiovisual translation, dubbing, stereotypes, Latinos, ideology.

1. Introducción

La ficción cinematográfica, dialógica y heteroglósica casi por definición, viene mostrando durante los últimos años una apariencia intercultural y multilingüe en clara sintonía con el mundo globalizado y transnacional en el que se enmarca. Cada vez se hace más difícil obviar la presencia de procesos de mediación intercultural en el mismo seno de gran parte de las producciones audiovisuales de nuestra era. Un número importante de las llamadas «versiones originales» está ya tan embebido de traducción que cuando aterriza en manos de un traductor o hace entrada en un estudio de doblaje, la idea tradicional de la traducción como transferencia lingüística unívoca de una cultura a otra se ve irremediablemente desbordada.

Concretamente, uno de los escenarios que sin duda rompe de manera más notoria los esquemas del concepto de traducción como proceso unidireccional en el ámbito audiovisual en España es la presencia de personajes latinos y el uso del español en multitud de productos televisivos de cuño estadounidense. En este tipo de coyunturas, la traducción experimenta una suerte de *mise en abyme* que nos permite contemplar los parámetros de identidad y alteridad sobre los que se erige (*cf.* Hermans 1996). En el doblaje de productos audiovisuales bilingües inglés-español se reinventan los medios y modos por los que se establece la distancia interpersonal basada en disimilitudes lingüísticas y se forjan nuevos contrastes, distinciones y (des)encuentros culturales.

Desde la premisa de que la españolización presente en las producciones cinematográficas y televisivas estadounidenses es indisociable de determinadas simbolizaciones de la interculturalidad ligadas a dinámicas de poder y a una construcción politizada de las identidades, estas interacciones bilingües se desvelan como mecanismos discursivos para la representación fílmica de la alteridad latinoamericana; y con ello, su traducción para el doblaje español se plantea como la (re)negociación de los encuentros, identidades y diferencias que se escenifican en los textos de partida.

2. Identidad y traducción

Las reflexiones e indagaciones que sustentan este estudio tienen como punto de partida una visión no esencialista de la identidad, en línea con teóricos culturales como Stuart Hall (1990), quien aboga por entender la identidad como proceso y no como condición dada. Para el tema que nos ocupa, resultan especialmente relevantes dos de los rasgos asociados a la idea de identidad cultural entendida en estos términos.

Por un lado, la idea de la identidad como construcción. Entendemos la identidad cultural, racial o nacional como una articulación simbólica que solo existe en tanto en cuanto es representada en una red de significados. La identidad reside, pues, en lo imaginario, en lo simbólico. Cualquier referencia a lo latino, a la comunidad o la cultura latinoamericanas no alude en ningún caso a algún tipo de realidad externa de cualidades intrínsecas, sino al modo en el que viene a ser representada la categoría

de latinidad, que engloba muchas subjetividades pero que a menudo es víctima del estereotipo.

El segundo atributo clave de la identidad es su carácter relacional. La identidad no existe de manera aislada, sino que surge por contraposición a los «otros». Es decir, la identidad étnica debe entenderse en su relación constitutiva con la diferencia y viceversa; las relaciones entre ellas son de configuración mutua (Restrepo 2004: 24).

A este entendimiento de la identidad como construcción dialéctica se suma la concepción de la traducción como negociadora de la diferencia, como fenómeno lingüístico y cultural que reformula y reconstruye las identidades. Un fenómeno que, como ya anticipábamos, entra en escena mucho antes de lo que cabría imaginar y desempeña una función clave en los guiones originales de las producciones audiovisuales contemporáneas.

3. La traducción en la ficción audiovisual

«Guillermo wrote the screenplay in Spanish and had it translated by somebody he often works with. I hatched a plan to hire two other translators so I would have three English translations before I began to put together my own» (Jones 2006). Trasladar aquí este testimonio de Tommy Lee Jones, director y protagonista de *The Three Burials of Melquiades Estrada* (2005), seguramente sea la mejor forma de desligarnos de la premisa de que la traducción en los medios audiovisuales surge exclusivamente a partir de la necesidad de distribución internacional del material fílmico. Hacernos una idea de la cadena de manipulaciones (Hermans 1985) y reescrituras (Lefevere 1992) a las que puede llegar a someterse un guion cinematográfico antes de convertirse en ese «original» que convencionalmente se considera objeto de traducción demuestra, como bien apunta O'Sullivan (2011:13), que «translation enters the picture even before a film is subtitled, dubbed or voiced-over». Y es que llama profundamente la atención el hecho de que la traducción al inglés del guion de esta película, previamente redactado en español por Guillermo Arriaga, lejos de consistir, como cabría esperar, en una operación íntegra entre dos lenguas resultante en un texto fluido y uniforme, se nos presente como una maniobra parcial e incompleta —una apropiación selectiva, diría Baker (2006: 114); un proceso metonímico, en terminología de Tymoczko (2004)— que genera una obra bilingüe y polifónica, producto de la participación de al menos cinco agentes, y en la que trazar una sola voz originaria o singular se torna una empresa, cuando menos, complicada. Y con todo, no pasa de ser tan solo un ejemplo anecdótico de unas prácticas muy comunes y extendidas en la industria del cine.

Es evidente, por otro lado, que la mención al bilingüismo o multilingüismo de determinadas producciones se produce por contraposición a una tradición cinematográfica mayoritariamente monolingüe. Pero, ¿qué se esconde detrás del imperio cinematográfico del inglés? La siguiente reflexión de Shohat y Stam (1985: 36) abre la puerta al interrogante sobre la naturaleza de la homogeneidad de las versiones «originales», ligada a la hegemonía lingüística del inglés en la industria del cine: «In Hollywood, the Greeks of The Odyssey, the Romans of Ben Hur, Cleopatra of Egypt, Madame Bovary of France, Count Vronsky of Russia, Helen of Troy and Jesus of Nazaret hall had as their lingua franca the English of Southern California».

Pareciera que el inglés es, más que una lengua, un lenguaje; un instrumento narrativo que funciona como medio universal de expresión y comunicación (*cf.*

Delabastita 2004: 46), un sistema de signos mediante el que se construyen, mediante traducción, las identidades de los personajes a los que da voz.

En este sentido, son varios los autores que han ilustrado algunas de las estrategias más comúnmente empleadas en el cine de Hollywood para justificar que los personajes foráneos se expresen en inglés con el fin de hacer los diálogos más digeribles a su audiencia, apelando a la recurrente suspensión de la incredulidad. Por ejemplo, Kozloff (2000: 81) habla de una especie de auto-doblaje, un «self-dubbing» o una «magical translation» que puede estar presente tácitamente desde el inicio del film o introducirse mediante un fundido sonoro; Bleichenbacher (2008: 55-90) se refiere a estos mecanismos como «replacement strategies», distinguiendo entre una serie de categorías que incluyen la completa eliminación de la lengua extranjera, la evocación o la presencia parcial y O'Sullivan (2011: 36) ilustra, a través de varios ejemplos, el recurrente «mecanismo del aprendiz de inglés» como la excusa perfecta que permite a los personajes extranjeros entrar en la narración.

4. La construcción del otro y los estereotipos latinos

Sin embargo, sería un error pensar que abogar por una cierta heterogeneidad lingüística en la pantalla equivale automáticamente a un compromiso con la diferencia, pues sabemos que traducir es tan peligroso como no hacerlo (Vidal Claramonte 2012). En el cine y la televisión, la presencia de otros idiomas sirve muchas veces como un elemento más del paisaje y puede funcionar como instrumento deshumanizador del Otro. Con gran frecuencia, las lenguas foráneas se representan mediante rasgos superficiales con la única intención de denotar exotismo y producir un determinado efecto, que puede ser paródico o peyorativo.

No es necesario buscar específicamente en géneros cinematográficos definidos por su localización geográfica o histórica para encontrar casos de pluralidad lingüística, del tipo que sea. Pensemos, por ejemplo, en una película como *Back to the Future* (1985), en la que, durante una de las primeras escenas, dos terroristas libios balbucean en árabe al tiempo que tratan torpemente de disparar con ametralladoras a los dos protagonistas.

Esta asociación del barbarismo con la lengua extranjera no solo se produce, no obstante, cuando el idioma se recrea de forma inexacta, se exagera o ridiculiza. Kozloff (2000: 81) recuerda una escena en *The Deer Hunter* (1978) en la que los protagonistas son capturados y torturados por varios miembros del Vietcong y el diálogo de estos últimos no se traduce, ni a través del recurso del «self-dubbing» ni mediante la inclusión de subtítulos. Más aún, González Iglesias y Toda (2013) demuestran, mediante el análisis de la evolución de Sayid, un torturador iraquí de la serie *Lost*, el modo en que la caracterización de un mismo personaje foráneo puede variar enormemente dependiendo del contexto en el que se decida incorporar su lengua materna: durante una sesión de tortura o en una inocente conversación familiar.

Para seguir ilustrando este fenómeno en el marco del ámbito que nos ocupa, el de la representación de la alteridad latinoamericana, una escena extraída de un capítulo de la serie de televisión estadounidense *Weeds* («Machetes Up Top») nos servirá para mostrar la significación que puede adquirir el empleo del español en tanto que lengua extranjera dependiendo de la situación en la que se enmarque.

Gran parte de la quinta temporada de la serie gira en torno a la relación amorosa que mantienen la protagonista, Nancy Botwin, una madre de familia norteamericana, y Esteban Reyes, el mafioso y corrupto alcalde de la ciudad mexicana de Tijuana. Dado que Esteban domina el inglés a la perfección y la serie, a pesar de contener varias escenas ambientadas en México, se desarrolla en su mayoría en una ciudad ficticia del estado de California, la comunicación entre ambos se produce en esta lengua, sin que ello se considere un mecanismo artificial de narración. El personaje de Esteban está caracterizado como un hombre arrogante y temperamental, lo que para muchos autores supondría una clara reproducción del estereotipo del macho latino (*cf.* González 1996). En este sentido, la decisión aparentemente arbitraria de los guionistas de incluir unas líneas de español en una escena en la que Esteban agrede sexualmente a Nancy cuando esta desobedece una de sus órdenes podría interpretarse como la asociación directa entre la agresividad y el machismo del acto con su idioma y, por tanto, con su identidad racial. Así, después de una discusión íntegramente en inglés que dura aproximadamente dos minutos, Esteban agarra con violencia a Nancy, la coloca boca abajo sobre la mesa y perpetra la violación al tiempo que dice: «Aquí no se hace lo que tú quieres. Aquí se hace lo que digo yo».

La fragmentación de la frase se corresponde con cada acometida, y la escena se subtitula al inglés adaptándose hasta cierto punto al ritmo entrecortado de Esteban, por lo que se incluyen seis subtítulos para un total de tan solo doce palabras. Finalmente, Esteban se acerca al oído de Nancy y, en un tono notablemente más suave y un léxico dotado de mayor sofisticación, le dice: «You don't dictate the terms of this arrangement».

Uno de los estudios más exhaustivos sobre el empleo de la pluralidad lingüística en el discurso racista es el que desarrolla Hill (1993, 1995) sobre la incorporación de elementos léxicos del español al inglés estándar norteamericano. Bautizado por la autora como *Mock Spanish*, este fenómeno lingüístico comenzó a producirse en el suroeste de los Estados Unidos y su uso se extendió durante la década de los noventa hasta hacer entrada en la gran pantalla en numerosas ocasiones. La autora cartografía cuatro estrategias básicas: la derogación semántica, que resulta en el sentido peyorativo que adquiere el término o enunciado español en su contexto de uso (la expresión «hasta la vista, baby» se cataloga como un insulto en el filme *Terminator 2*); el eufemismo, que consiste en la incorporación de palabras o expresiones españolas ofensivas y/o malsonantes utilizadas para paliar el efecto que producen sus equivalentes más próximos en inglés (por ejemplo, «caca de toro» en lugar de «bullshit»); la afijación, basada en la incorporación de elementos del español, como el artículo definido «el» o el sufijo masculino «–o» («no problemo», «el Fish», etc.), los cuales dotan a los vocablos ingleses de un nuevo matiz semántico que puede ir desde la jocosidad al insulto; y, por último, la «hiperanglicización» o exageración de los rasgos fonológicos ingleses en la pronunciación de las palabras importadas del español («grassy-ass»).

La última de estas estrategias se refleja en el siguiente ejemplo extraído de un capítulo de *Modern Family* («Not in My House»), aclamada comedia de situación norteamericana. En línea con lo que apunta Chiaro (2007) respecto a la función humorística de los intercambios multilingües en este tipo de series de televisión, el empleo de la lengua extranjera sirve para provocar la risa en el espectador. En este caso es Cameron —un sujeto típicamente angloamericano sin vínculos aparentes con la cultura latina— quien se encarga de hacer un uso peculiar de este idioma. La

ocasión se presenta en una escena en la que este personaje invita a entrar a su casa a un misterioso jardinero hispano a quien ha visto llorando a través de la ventana mientras el empleado podaba los setos de su jardín[2]. La aparición del jardinero es fugaz y su intervención nimia, pero permite introducir el principal elemento jocoso de la escena: los torpes intentos de Cameron por dirigirse a él en español haciendo uso de una fonética extremadamente anglófona, marcada por la pronunciación de «hacer» como /ˈhaser/ (con una fuerte aspiración de la «h»). El diálogo original se produce del siguiente modo:

> CAMERON: Hello.
> MITCHELL: I don't think he speaks English.
> CAMERON: OK, I speak a little Spanish. Señor, *¿te gustaría haser el agua y tenemos nuestra cama?*
> GARDENER: Gracias.
> MITCHELL: What was that?
> CAMERON: I just asked him if he wanted to have a glass of water and sit down for a minute, like any kind person would.

La intervención de Cameron viene acompañada de unos subtítulos en inglés que informan a la audiencia del sinsentido de sus palabras y permiten que la situación produzca el efecto cómico deseado. Si bien la escena se presta a considerarse un juego de palabras inocente, sabemos que el lenguaje nunca es neutro y el humor a menudo sirve para disfrazar o atenuar su componente ideológico. No es Hill la única autora que cree hallar un discurso etnocéntrico en este tipo de fenómenos lingüísticos; Zentella (2003) formula de este modo su crítica a la ideología vinculada a estas prácticas, que contrastan, en su opinión, con la censura y exclusión a las que está sometido el uso del español por parte de las comunidades hispanohablantes en Estados Unidos:

> Because they function as the invisibly normal, Anglos are allowed to do and say all kinds of things without appearing overtly racist. They can mispronounce Spanish with impunity, create a simplified grammar, and jumble English and Spanish together indiscriminately, yet all of that remains invisible. My Puerto Rican family would label this a classic example of la ley del embudo [...] (*Ibíd.*: 53).

5. (RE)TRADUCIR LA DIFERENCIA

Los problemas que plantea la escena anterior para su traducción al español son más que evidentes. La sustitución de la lengua española por otro idioma no es siempre una opción viable, ya que las restricciones contextuales pueden generar incongruencias insalvables. Sea cual sea la decisión del traductor, cuando este se enfrenta a conflictos metalingüísticos como el que nos ocupa, su agencia, nos dice Hermans (1996), sale a la luz y pone de manifiesto no solo su presencia discursiva, sino también su propio punto de vista e ideología. Aun así, pese al hecho de que la voz traductora adquiere mayor visibilidad en estas situaciones, este autor nos insta

[2] La del jardinero es una de las imágenes prototípicas que configuran el imaginario popular estadounidense en su representación de los latinos, y comparte espacio con otros roles como el de la empleada del hogar o el frutero.

a pensar en la traducción «as an inherently self-referential form» (Hermans 2003: 40). Así pues, a sabiendas de que tesituras como esta —las cuales, por otro lado, son cada vez más frecuentes que anecdóticas— demuestran que toda traducción, lejos de constituirse como un texto equivalente, resulta en la reinvención íntegra de su original, y sin olvidar que, como afirma Mason (1994: 33), no conviene individualizar el alcance ideológico de las decisiones del traductor, pues «the discourse belongs to the user, who also belongs to it», nos disponemos a examinar con una mirada crítica la versión doblada del diálogo anterior.

Por medio de la variación dialectal, la traducción construye una nueva forma de diferenciación cultural, determinada por y adaptada a las concepciones, prejuicios y mitos de la cultura de llegada:

> CAMERON: Hola.
> MITCHELL: Mejor no le agobies.
> CAMERON: Espera, se me dan bien los mexicanos. Cuate, ¿no más quieres jetear porque estás huevón y refrescarte el gaznate? [parodiando el acento mexicano]
> JARDINERO: Gracias.
> MITCHELL: ¿Qué le has dicho?
> CAMERON: Solo le he ofrecido un poco de agua y que se siente un rato, como haría cualquier buena persona.

La incoherencia que resultaría de la afirmación inusitada del dominio de la lengua española por parte de un personaje hispanohablante lleva al traductor a optar por una fórmula distinta para denotar esa habilidad que permite a Cameron relacionarse con el jardinero. Las posibilidades que se plantean ante esta situación son infinitas, pero en este caso se ha decidido sustituir la expresión original sobre el manejo del idioma («I speak a little Spanish») por la confesión de una destreza especial que capacita a Cameron para lidiar con sus hablantes, a los cuales se les asigna arbitrariamente una determinada nacionalidad («se me dan bien los mexicanos»). Podría argüirse que esta opción pone en marcha un proceso de reificación que contribuye a aumentar la degradación y desprestigio social que a menudo experimentan los personajes latinos en sus representaciones fílmicas.

En este doblaje, el *Mock Spanish* original se transforma en una parodia lingüística del español chicano, y una de las implicaciones más visibles tiene que ver con la justificación narrativa de la variación en el idioma. Lo que en la versión original parecía una necesidad de recurrir a un cambio de código para posibilitar la comunicación se convierte, en la versión doblada, en el empleo de una variación dialectal intralingüística tal vez innecesaria y poco justificable más allá de la caricatura. La incapacidad total o parcial para hablar el idioma dominante —esto es, el inglés en el original y el castellano estándar en la versión doblada— mediante la que a menudo se retrata a los personajes latinos en el cine y la televisión, y que deriva en la simbolización lingüística de su condición de subordinación social, se hiperboliza inevitablemente como resultado del doblaje al español. Por otro lado, si damos la razón a autoras como Hill o Zentella y admitimos que el empleo de la lengua española por parte de los angloparlantes está en muchas ocasiones ligado a un discurso burlesco y degradante, no cabe duda de que la intervención de Cameron en la versión doblada fomenta y acentúa considerablemente la mofa.

En las escenificaciones fílmicas del contacto intercultural, la recurrente autodesignación del código se torna una marca delatora de la diferencia y su traducción

da paso a creaciones autónomas que difícilmente pueden ocultar su naturaleza artificiosa detrás de nociones como la equivalencia. A medida que indagamos en la configuración de los guiones fílmicos, se hace más plausible el argumento de que la multiplicidad de lenguas es una realidad inexorable que brota incluso en textos que podrían en principio catalogarse de monolingües. La poliglosia inunda el discurso, el multilingüismo es omnipresente y la lengua parece remitir siempre «a otra parte, a otra cosa, a otra lengua, al otro en general» (Derrida 1997).

En otro episodio de la serie *Weeds* («Su-Su-Sucio»), uno de los personajes se muestra inquieto y disgustado por el hecho de encontrarse en una clínica hispana, rodeado de personal médico que no habla su idioma y profundamente aburrido a causa de la imposibilidad de entretenerse con las revistas de la sala de espera, que le resultan ininteligibles por estar redactadas en español. Uno de los apuntes que realiza dentro de un compendio de quejas y protestas, y que hace referencia a la dudosa salubridad del agua disponible en el lugar, desvela que la distancia lingüística no es el único causante de su desagrado e incomodidad. Tal y como se confirma a lo largo del capítulo, ni él ni la protagonista se muestran confiados dentro de este centro médico poblado de extranjeros, según manifiestan los propios personajes al poner en entredicho sus servicios y procedimientos por precarios, inseguros o caducos. Podría decirse que la representación de la barrera lingüística no hace sino posibilitar una determinada articulación discursiva de la diferencia que distancia el universo cultural ajeno y lo retrata según los parámetros de la cultura dominante. Es interesante observar cómo la traducción de la autorreferencia lingüística parece secundar este discurso:

Tabla 1. *Weeds.* «Su-Su-Sucio» (2010)

	Versión original	**Versión doblada**
ANDY	No one here speaks English. I'm thirsty and afraid to drink the water. The magazines in the waiting room are all in Spanish.	Aquí todos parecen ignorarnos. Tengo mucha sed y me da miedo beber agua. Todas las revistas son del siglo pasado.

En otro capítulo de *Weeds* («Wonderful Wonderful») un personaje divaga sobre la posibilidad de involucrarse en el tráfico transfronterizo de narcóticos. El idioma plantea uno de los muchos inconvenientes de esta empresa:

Tabla 2. *Weeds.* «Wonderful Wonderful» (2010)

	Versión original	**Versión doblada**
DOUG	The soil in Mexico is full of paraquat and Mexican sewer poop. No one's gonna wanna buy that. The hassle of getting across the border, and do you guys even speak Spanish?	En México la tierra está llena de herbicidas y de mierda. Nadie querrá comprarla. Y ese rollo de tener que cruzar la frontera y… ¿vosotros los entendéis?

En el doblaje, la cuestión sobre el dominio de la lengua española toma la forma de una pregunta sobre la capacidad de los angloamericanos (ahora castellanizados) para entender a los mexicanos, bien por su forma de hablar bien por otros motivos que quedan abiertos a la interpretación del espectador. La imposibilidad de la comunicación intercultural no se deriva entonces de un problema de expresión lingüística por parte de los personajes blancos, sino que podría incluso considerarse el resultado de alguna anomalía que impide a los Otros hacerse comprender.

Algo parecido sucede en la versión doblada de una escena de la serie *Dexter* («The Big One») en la que la detective Debra Morgan intenta sin demasiado éxito establecer una conversación con un testigo potencial del crimen que está investigando, quien manifiesta una incapacidad para comprender el inglés similar a la que ella demuestra a la hora de expresarse en español. El testigo es, visiblemente, de origen hispano, y el estereotipo en el que se enmarca se corresponde, en esta ocasión, con el del encargado de un puesto de fruta callejero. Además, pese a que el español es el único idioma en el que se expresa este personaje, en la escena no se incluyen subtítulos al inglés en ningún momento, hecho que nos remite de nuevo al proceso de alienación que la ausencia de traducción suele pretender generar en los espectadores.

En el doblaje de esta escena se recurre de nuevo a la variación dialectal para representar esa brecha comunicativa que originalmente toma la forma de una diferencia sustancial entre sistemas lingüísticos. Por tanto, aun cuando en la versión original el vendedor utiliza el término «maletero» para referirse a lo que la detective conoce como «trunk» —vocablo que posteriormente intenta españolizar mediante lo que Hill describiría como un caso típico de afijación («the trunco»)—, en la versión doblada el hombre emplea el mexicanismo «cajuela», justificándose así la incomprensión por parte de Debra, que es quien hace uso ahora de la palabra «maletero» en el español estándar empleado habitualmente para el doblaje de las voces anglófonas:

Tabla 3. *Dexter.* «The Big One» (2010)

	Versión original	**Versión doblada**
DEBRA	And what about the noise in the trunk? [*la imagen muestra la cara de confusión del frutero*] I fucking swear I'm taking Spanish after this. The sound [*gesticula*] in the… trunco?	¿Y qué hay del ruido del maletero? ¿Cómo coño llamarán estos al maletero? A ver, la… ¿cajuela?
FRUTERO	Ah, sí, tenía alguien en el maletero. Hacía un «bang, bang, bang, bang, bang».	Sí, sí, sí. Tenía alguien en la cajuela. Hacía «bang, bang, bang, bang, bang».
DEBRA	Bang, bang, bang? From the trunk?	¿Bang, bang, bang, en el maletero?
FRUTERO	Sí.	Sí.
DEBRA	In which way did he… dónde… ¿dónde fue? [*El frutero señala en una dirección*]	Y por… por… ¿en qué dirección se fue?

	Versión original	Versión doblada
DEBRA	What's down that way? [*Expresión facial de incomprensión en el frutero y de desesperación en Debra*]	¿Hacia dónde iba?
DEBRA	¿Qué hay?	¿Qué hay allí?
FRUTERO	Nada mucho, un campamento.	No mucho, un campamento.
DEBRA	A campamento… a camp?	¿Un campamento? ¿De chicos?
FRUTERO	Sí, camp.	Sí, eso.
DEBRA	[*Suspira aliviada*] Thank you. Eh… gracias [*grassy—ass*].	Gracias. Eh… *brother*.

Además del conjunto de adiciones que se incorporan para sortear una posible redundancia y marcar el lenguaje del personaje hispano como variante no estándar —entre ellas el apelativo «brother», que actúa en sustitución de ese «gracias» hiperanglicizado del original—, quizá el aspecto más remarcable de la traducción sea, de nuevo, el comentario insertado en el lugar de la autorreferencia lingüística que encontramos en el texto de partida. El doblaje transforma el reconocimiento de Debra sobre sus propias limitaciones comunicativas y la declaración de su intención de aprender, en un futuro, el idioma («I fucking swear I'm taking Spanish after this») en un reproche dirigido a la comunidad a la que se supone pertenece su interlocutor («¿Cómo coño llamarán estos al maletero?»). El grupo al que la Debra de la versión española dirige su comentario queda representado por el pronombre «estos», un mecanismo de referencia que gana en su matiz despectivo como consecuencia del improperio que lo acompaña y de la vehemencia con la que la detective realiza la (auto)crítica, exacerbada por elementos paralingüísticos como sus gestos, su expresión facial o su entonación. Como decíamos, este ejemplo se asemeja al expuesto anteriormente, en el cual el doblaje parecía convertir la incompetencia en español de los personajes anglófonos en algún tipo de carencia asociada a los hispanohablantes.

Si algo tiene en común la mayoría de las soluciones adoptadas en la traducción de las escenas comentadas es el hecho de que, con el fin de esquivar la contradicción performativa que resultaría de la afirmación de la lengua mediante sí misma, el denominativo del idioma (en este caso «Spanish») se personifica en sus hablantes. Muy a menudo esto conduce, por un lado, a trasladar al sujeto descripciones y comentarios sobre el idioma (que no deja de ser un ente), dando lugar a una cierta cosificación de la que ya hemos hecho mención anteriormente. Por otro lado, a estos hablantes inventados se les adjudica una determinada identidad nacional, que no siempre ha sido desvelada en la versión original y que, curiosamente, en el doblaje tiende con bastante frecuencia a ser la mexicana.

Como puede apreciarse, en el doblaje, las imágenes mediatizadas de los grupos minoritarios se acomodan a los códigos y arquetipos que priman en el subconsciente colectivo del contexto sociocultural en el que se recibe la traducción. En su estudio

sobre el doblaje de las imágenes estereotípicas de los hispanos, Sanderson (2010: 69) llega a conclusiones similares:

> [T]he Spanish polysystem, generally a victim of stereotyping, proves how well it can transfer this imposition on other communities [...] in order to recreate the derogatory portrayal of the Hispanic archetype in the source text using [...] Italians, Mexicans and Andalusians as surrogate targets. The new cultural context, therefore, shows its own prejudice on other stereotyped groups, even sharing some negative characteristics imposed upon them by the Anglo-Saxon master communicators.

Lo cierto es que el repertorio de mitos de una cultura se configura a la medida de su propia realidad social y se establece según los procedimientos discursivos que esta utiliza para construir el mundo, su identidad y la de los otros. El abanico de estereotipos culturales y lingüísticos que componen el saber popular puede variar enormemente de un sistema cultural a otro, de forma que los conjuntos de categorías empleados para sistematizar las diferencias difícilmente guardan una relación de equivalencia entre sí.

El multiculturalismo constitutivo de la población norteamericana parece propiciar una mayor variedad en las representaciones estereotipadas de los grupos étnicos o nacionales en los medios de comunicación. La comedia *Modern Family* puede servirnos, de nuevo, a modo de ilustración. El personaje de Gloria, la voluptuosa mujer colombiana interpretada por Sofía Vergara, depende por completo de su identidad racial, nacional y, sobre todo, lingüística. Abundan las referencias a la cultura latinoamericana, tanto por su parte como por la del resto de personajes, y la insistencia en su acento y en las deficiencias léxico-gramaticales de su lenguaje es una constante a lo largo de las cinco temporadas que se han rodado hasta la fecha.

En la serie podemos encontrar varios ejemplos de lenguaje torpe, inarticulado y onomatopéyico por parte de Gloria, especialmente en varios momentos en los que solicita a su marido que le recuerde el modo de expresar la palabra «helicóptero» en inglés, uno de los muchos términos y expresiones que le crean confusión, a pesar de la gran similitud que, en este caso, guardan los vocablos en ambos idiomas. Salta a la vista la transformación que se produce en la versión doblada, donde todos los personajes de la serie comparten, en teoría, la misma lengua materna, con la única diferencia de que los anglosajones utilizan el español neutro («Come Fly With Me»):

Tabla 4. *Modern Family.* «Come Fly With Me» (2010)

	Versión original	**Versión doblada**
GLORIA	How do you say in English the… taca-taca-taca-taca…?	¿Cómo se dice el… taca-taca-taca— taca…?
JAY	Helicopter.	Helicóptero.

La inhabilidad de Gloria para hablar correctamente el inglés esconde, en el fondo, un discurso ideológico que menoscaba su propia capacidad intelectual: «particular language features, often described as 'accents' or as 'incorrect' and 'ungrammatical' utterances, easily become indexical markers for invoking a particular ideology, theme, or cognitive model» (Meek 2006:121). Sin embargo, la importación de sus

carencias lingüísticas a un escenario monolingüe conduce sin remedio a la exageración de su ineptitud y convierte en un caso de analfabetismo lo que partía de una torpeza en el manejo de una segunda lengua. Teniendo en cuenta el papel protagonista de Gloria en la serie, y dada la omnipresencia de este tipo de juegos de palabras orientados a explotar la comicidad de sus faltas lingüísticas, por no hablar de la reiterada aparición de la autorrefencia lingüística, lo que en otras producciones podría considerarse un caso aislado de «intraducibilidad» en *Modern Family* es el germen de toda una red significativa; un fenómeno incesante que se sitúa en la raíz misma de la construcción de uno de sus personajes principales.

«Translation negotiates difference. It can be hard work. The larger the difference, the harder the work of translation» (Hermans 2006: 9). Y la diferencia, esta vez, es amplia. Gloria, el jardinero, el frutero y otros muchos que nos dejamos en el tintero encarnan, en sí mismos, lo diferente; son representaciones monolíticas que se incorporan como bloques indisolubles al multiculturalismo televisivo y no hacen sino alimentar el egocentrismo de la hegemonía angloamericana. Cuando llegan a España, estos personajes siguen siendo lo diferente, pero lo son de otro modo, por otros motivos, con otras implicaciones. ¿Quiénes son, en su versión doblada, los Otros? ¿A quiénes representan «estos» a los que no se les entiende o que son incapaces de entender? ¿Cómo se retraducen las identidades ya traducidas? La actual configuración de la parrilla televisiva y el escenario cinematográfico global anticipan que preguntas como estas van a seguir sucediéndose sin descanso. Es nuestra labor encontrarlas, formularlas e indagar en ellas.

Bibliografía

— *Back to the Future.* Dir.: Zemeckis, Robert. Universal Pictures, 1985. DVD.

Baker, Mona (2006). *Translation and Conflict: A Narrative Account.* New York / London: Routledge.

Bleichenbacher, Lukas (2008). *Multilingualism in the Movies: Hollywood Characters and Their Language Choices*. Tübingen: Franke Verlag.

Chiaro, Delia (2007). «Lost, Found or Retrieved in Translation? Cross-language Humour in Multilingual Films». En: Scelfo, Maria Grazia/ Petroni, Sandra (eds.). *Lingua, Cultura ed Ideologia nella Traduzione di Prodotti Multimediali: Cinema, Televisione, Web*. Roma: Aracne, pp. 123-138.

— «Come Fly With Me». *Modern Family*, temporada 1. Dir.: Reginald Hudlin. ABC. 21 agosto 2010.

Delabastita, Dirk (2004). «If I Know the Letters and the Language: Translation as a Dramatic Device in Shakespeare's Plays». En: Hoenselaars, Ton (ed.). *Shakespeare and the Language of Translation*. London: The Arden Shakespeare / Thomson Learning, pp. 31-52.

Derrida, Jacques (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen.* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial. Edición digital de *Derrida en castellano*, disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/monolinguismo.htm (última consulta 19-09-2014).

González Iglesias, David / Toda, Fernando (2013). «Traducción y conflicto: Perdidos en la traducción». En: Vidal Claramonte, África / Martín Ruano, M. Rosario (eds.). *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo*. Granada: Comares, pp. 27-43.

González, Ray (ed.) (1996). *Muy Macho: Latino Men Confront Their Manhood.* New York: Anchor Books.

Hall, Stuart (1990). «Cultural Identity and Diaspora». En: Rutherford, Jonathan (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence / Wishart, pp. 222-237.
Hermans, Theo (1985). *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*. Worcester: CroomHelm.
Hermans, Theo (1996). «The Translator's Voice in Translated Narrative». En: *Target* 8:1, pp. 23-48.
Hermans, Theo (2003). «Translation, Equivalence and Intertextuality». En: *Wasafiri* 18, pp. 39-41. Disponible en: http://www.ualberta.ca/~ivashkiv/translation/Theo%20Hermans%20on%20equivalence.pdf.
Hermans, Theo (2006). *Translating Others*. Manchester: St. Jerome.
Hill, Jane H. (1993). «Hasta la vista, baby: Anglo-Spanish in the American Southwest». En: *Critique of Anthropology* 13, pp. 145-176.
Hill, Jane H. (1995). «Mock Spanish: A Site for the Indexical Reproduction of Racism in American English». En: *Language and Culture* (9 de octubre), http://languageculture.binghamton.edu/symposia/2/part1/index.html (última consulta: 19-09-2014).
Jones, Tommy Lee (2006). «Three Burials». En: *Urbancinefile* (18 de mayo), http://www.urbancinefile.com.au/home/view.asp?a=11835&s=interviews (última consulta: 19-09-14).
Kozloff, Sarah (2000). *Overhearing Film Dialogue*. California: University of California Press.
Lefevere, André (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London / New York: Routledge.
— «Machetes Up Top». *Weeds*, temporada 5. Dir.: Michael Pressman. Showtime. 16 enero 2010.
Mason, Ian (1994). «Discourse, Ideology and Translation». En: de Beaugrande, Robert / Shunnaq, Abdulla / Heliel, Mohamed H. (eds.). *Language, Discourse and Translation in the West and Middle East Language*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, pp. 23-34.
Meek, Barbra A. (2006). «And the Injun Goes 'How!': Representations of American Indian English in White Public Space». En: *Language in society* 35, pp. 93-128.
— «Not in My House». *Modern Family*, temporada 1. Dir.: Chris Koch. ABC. 27 septiembre 2010.
O'Sullivan, Carol (2011). *Translating Popular Film*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Restrepo, Eduardo (2004). «Cartografiando los estudios de la etnicidad». En: Restrepo, Eduardo. *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*. Cali: Jigra de letras, Editorial Universidad del Cauca, pp.15-35.
Sanderson, John D. (2010). «The Other You. Translating the Hispanic for the Spanish Screen». En: Berger,Verena/Komori, Miya (eds.). *Polyglot Cinema. Migration and Transcultural Narration in France, Italy, Portugal and Spain*. Wien / Berlin: Lit Verlag, pp. 49-71.
Shohat, Ella / Stam, Robert (1985). «The Cinema after Babel: Language, Difference, Power». En: *Screen* 26 (3-4), pp: 35-58.
— «Su-Su-Sucio». *Weeds*, temporada 5. Dir.: Lesli Linka Glatter. Showtime. 23 enero 2010.
— «The Big One». *Dexter*, temporada 5. Dir.: Steve Shill. Showtime. 12 diciembre 2010.
— *The Deer Hunter*. Dir.: Michael Cimino. EMI Films/Universal Pictures. DVD.
— *TheThree Burials of Melquiades Estrada.* Dir.: Tommy Lee Jones. Sony Pictures Classics, 2005. DVD.
Tymoczko, Maria (2004). «Difference in similarity». En: Arduini, Stefano /Hodgson, Robert (eds.). *Similarity and Difference in Translation*. Rimini: Guaraldi, pp. 27-43.
Vidal Claramonte, M. Carmen África (2012). «El lenguaje de las revistas femeninas españolas: la (no) traducción como ideología». En: *Meta* 57 (4), pp. 1029-1045.
— «Wonderful Wonderful». *Weeds*, temporada 5. Dir.: Scott Ellis. Showtime. 9 enero 2010.
Zentella, Ana Celia (2003).«'José Can You See': Latin@ Responses to Racist Discourse». En: Sommer, Doris (ed.). *Bilingual Games: Some Literary Investigations*. New York: Palgrave Press, pp. 51-66.

El intérprete en los conflictos bélicos contemporáneos: identidades ambiguas en la prensa escrita

ICÍAR ALONSO ARAGUÁS
Grupo Alfaqueque, Universidad de Salamanca

Resumen: Las representaciones de la alteridad en situación de conflicto adoptan rostros diversos según sean los narradores y los narrados, la fuente y el soporte del relato. Todas ellas circulan necesariamente a través de agentes mediadores cuyo nivel de visibilidad es muy variable. Este trabajo aborda los relatos sobre el intérprete que las crónicas de varios conflictos bélicos (principalmente Afganistán e Iraq) proyectan en su audiencia. En primer lugar subrayaré algunos cambios y continuidades en la evolución de este tipo de narraciones. A continuación, presento las conclusiones parciales de un estudio cualitativo basado en un corpus de informaciones de la prensa digital y centrado en estos intermediarios y en sus complejas relaciones con las comunidades a las que prestaron sus servicios.

Palabras clave: intérpretes, agentes mediadores, conflictos bélicos, medios de comunicación, ética profesional

Abstract: Representations of alterity adopt different faces in conflict situations, depending on those who narrate and those who are the subject of narration, on the source and on the narrative's medium. All those representations necessarily pass through intercultural brokers whose level of visibility varies widely. This study focuses on the narratives about interpreters that news reports on various wars (mainly Afghanistan and Iraq) convey to their respective audiences. I will first underscore some changes and some continuities in the evolution of that type of narratives. After that, I will present some conclusions of a qualitative survey based on a corpus of information from digital press sources focused on those brokers and on their complex relations with the communities where they carried out their functions.

Keywords: interpreters, intercultural brokers, armed conflicts, media, professional ethics

1. Deconstrucción y redefinición del oficio del intérprete en los conflictos

La interpretación, como la traducción, es un fenómeno social marcado por la variabilidad del contexto histórico y cultural. Los conflictos bélicos y la frontera como zona de contacto intercultural son los entornos naturales donde tradicionalmente han emergido estas prácticas de mediación lingüística y cultural (Pratt 2003). Pero en el siglo XXI esos choques parecen haber adoptado formas distintas, toda vez que los grandes flujos migratorios se han convertido ya en un fenómeno estructural propio de la globalización (Lucas 2006: 139). Han cambiado los espacios del conflicto, los modos de confrontación bélica y también los argumentos y los fines que los sostienen.

Los conflictos bélicos se dirimen hoy en unos escenarios caracterizados por las secuelas de la Guerra Fría, por el desplazamiento de las zonas de combate hacia regiones que ahora incluyen también el hemisferio norte (principalmente en Asia, África y Europa Oriental)[1], y por nuevos modos de invasión, conquista y colonización si se comparan, por ejemplo, con los que utilizaron las grandes potencias coloniales del pasado. Junto a los conflictos bilaterales encontramos, por ejemplo, otras formas de intervención multilateral no siempre reconocidas como tales y unos conflictos que, cada vez más, adquieren un alcance regional: Oriente Próximo, Oriente Medio, la región del Kurdistán, el Sahel, entre otros.

Los motivos y los fines que las grandes potencias esgrimen para justificar ante la comunidad internacional sus actuaciones en estos conflictos adoptan argumentos complejos. Una de las principales estrategias empleadas por las potencias occidentales surgió en la década de 1990, y su uso como forma de injerencia fue incrementándose gradualmente en la década siguiente: es lo que algunos sociólogos han denominado «intervencionismo humanitario”: las propias potencias que intervienen militarmente son las que están en el origen de los conflictos que afirman querer resolver en nombre de los derechos humanos y del modelo de democracia liberal occidental (Taibo 2006: 89).

Por otro lado, todas estas circunstancias que rodean el conflicto generan, a su vez, escenarios de gran diversidad lingüística, donde el control de la información y de la comunicación, es decir, la lengua como arma para la guerra (Baigorri 2003, 2011) es tan importante o más que el control militar. Pese a la distancia temporal, las concomitancias con otros conflictos del pasado son numerosas en lo que respecta a:

a) las narraciones del conflicto, que siguen hoy en manos de los poderes fácticos (nacionales o internacionales) y de los medios de comunicación bajo su control;

b) las representaciones de la alteridad, de nuevo organizadas en categorías binarias radicalmente opuestas (Onghena 2014: 25);

c) los soportes utilizados para transmitirlas, que hoy siguen siendo la crónica, el testimonio y el relato personal (oral y/o visual), pero mucho más inmediatos y multiplicados hasta la saciedad a través de las redes sociales.

[1] Para Taibo (2006: 84), las principales características de estos escenarios contemporáneos son —además de la pobreza general de los países afectados— la tendencia a la privatización de la violencia, el paulatino incremento de víctimas civiles, y su vinculación a los procesos de globalización.

En medio de esta coyuntura de cambios profundos, pero también de continuidades evidentes, la figura del agente que media entre las lenguas y las culturas presentes en el conflicto aparece ante la opinión pública con identidades que podríamos calificar de ambiguas. Son representaciones estrechamente ligadas al relato construido por los medios de comunicación, a través de noticias sesgadas y flashes informativos efímeros que participan, a su vez, en la contienda y tiñen ideológicamente la percepción del conflicto transmitido por ese mismo canal (Taibo 2006: 92).

En este capítulo planteo como hipótesis de trabajo la siguiente: tras varios siglos de evolución de las prácticas de mediación interlingüística y de su establecimiento como profesión altamente especializada en las primeras décadas del siglo XX (sobre todo en lo que atañe a la interpretación de conferencias), los escenarios bélicos del siglo XXI nos incitan hoy a repensar las funciones tradicionalmente asignadas al mediador lingüístico y cultural en otros entornos y a redefinir los perfiles de los intérpretes en conflictos, pues no parecen adaptarse ya a las demandas sociales actuales de un mundo tan «globalizado y fragmentado» como el nuestro (Salama-Carr 2007).

Ese desajuste explicaría en parte que, junto a la formación tan especializada que propició el desarrollo tecnológico y el auge de las escuelas de intérpretes a partir de mediados del siglo XX, volvamos a encontrar al intérprete *ad hoc*, el intérprete no profesional, que irrumpe de forma espontánea en los nuevos escenarios del conflicto[2]. Así pues, a mayor especialización en ciertos entornos de trabajo (conferencias, tribunales), mayor indefinición parece corresponder en otros ámbitos, como si las certezas adquiridas a lo largo de siglos de consolidación del oficio saltaran también por los aires cada vez que el choque intercultural se traduce en enfrentamiento armado.

2. Fuentes y metodología

Para tratar de confirmar esta hipótesis y para examinar más de cerca la imagen del intérprete en situación de conflicto que se trasmite a la opinión pública, he elaborado un pequeño corpus a partir de informaciones recogidas en la prensa digital y en algunos medios de comunicación audiovisuales. La idea de analizar el perfil y las funciones del intérprete en las guerras del siglo XXI no es, desde luego, una novedad, pues desde hace varios años existe ya abundante bibliografía sobre esta misma cuestión (Moser-Mercer/Bali 2008; Footitt/Kelly 2012; Greene-Sands/Greene 2013; Hertog 2014; Cappelli 2014) y también sobre conflictos particulares (Bos/Soeters 2006, para el caso de Bosnia y Afganistán; Guidère 2008, para Iraq; Hertog 2013, para Sudáfrica). Tampoco es nueva la idea de escudriñar el relato que transmiten los medios de comunicación, o la representación de identidades transculturales en dichos medios (Baker 2010; Martín Ruano/Vidal Sales 2013), y, sobre todo, los desafíos éticos que plantea al propio intérprete su actuación durante y después del

[2] Recordemos, sin embargo, que la evolución de la profesión no ha sido en modo alguno lineal, sino que el modelo especializado por antonomasia —y también el más aséptico— representado por la interpretación de conferencias ha coexistido en otros ámbitos (por ejemplo, la interpretación para los servicios públicos) con el intérprete no profesional, aunque este tuviera un protagonismo mucho menor.

conflicto (Inghilleri 2009 y 2010; Takeda 2009, en el caso de Iraq; Hari 2009, para Darfur, Inghilleri/Harding 2010; Juvinall 2013, para Iraq y Afganistán)[3].

Pero el mero hecho de que las imágenes y relatos de/sobre intérpretes en zonas de crisis aparezcan en la prensa global, como un ingrediente más de las crónicas que transmiten en directo las ofensivas y escaramuzas de la contienda, los sitúa en el foco de la opinión pública y los convierte en personajes relativamente populares, dotándolos de una mayor visibilidad. Las crónicas incluyen ahora informaciones que rara vez solían considerarse objeto de interés, como las historias personales de los propios intérpretes, sus motivaciones y los vínculos que los unen a los bandos en conflicto. Unas veces su protagonismo viene dado por los interlocutores más o menos conocidos a los que prestan sus servicios; otras son ellos mismos quienes, en virtud de circunstancias personales o de avatares fortuitos, pasan a ser objetos noticiables para la prensa, que puede otorgarles voz propia o silenciarlos en función de sus propias líneas editoriales o de la demanda de sus audiencias. Sus imágenes, junto a las de otros protagonistas del conflicto, se difunden y comparten en las agencias de prensa, en los medios de comunicación, en los blogs y redes sociales, y son vistas simultáneamente por muchas personas en múltiples lugares. Se convierten así en «imágenes transnacionales» (Onghena 2014: 62).

Nuestro trabajo examina críticamente las informaciones de la prensa escrita (prensa digital y sitios web de radios, TV y agencias de noticias) relacionadas con los intérpretes que participan en los conflictos bélicos contemporáneos. El objetivo es contemplar, desde una perspectiva también histórica, cómo aparece representado el intérprete y cuál es la imagen que de él transmiten los medios que cubren este tipo de noticias. Aunque el corpus se refiere a un periodo muy reciente, trataré de establecer algunas concomitancias con los relatos que sobre el mismo tema construyeron otros cronistas al narrar acontecimientos bélicos que hoy forman parte de nuestra historia.

Las crónicas actuales sobre el conflicto se recogen en las tabletas, *Ipods* y microcámaras de periodistas de investigación y corresponsales de guerra independientes o contratados por importantes grupos de comunicación y agencias de noticias. Este cronista especializado puede incluso formar parte del conflicto, estar literalmente 'incrustado' en ellos, por ejemplo acompañando hasta la primera línea a uno de los contendientes o viajando en el mismo vehículo blindado de las tropas en misiones ofensivas o de reconocimiento del terreno.

Pero el «punto de articulación entre las prácticas del presente y las obras de la memoria y la historia» (Latour, *apud* Onghena 2014: 63) lo encontramos precisamente en el proceso de construcción narrativa. Como sucediera antaño en las crónicas o «historias verdaderas» de los grandes choques coloniales del siglo XVI, donde era habitual que varias manos intervinieran sucesivamente en la redacción de una misma historia (Bernal Díaz del Castillo, Hernán Cortés, Cabeza de Vaca, Américo Vespucio, Ulrico Schmidel, entre otros), las crónicas de nuestra sociedad de la información siguen siendo relatos mediados por la intervención del intérprete o de informantes locales al servicio del periodista. La mayoría de las noticias sobre

[3] La propia Asociación Internacional de Intérpretes de Conferencia (AIIC) creó hace varios años una comisión destinada a estudiar la situación y a elaborar una guía de recomendaciones de buenas prácticas, que pueden consultarse en: AIIC, Red T and FIT. «A Conflict Zone Field Guide for Civilian Translators/Interpreters and Users of Their Services». http://aiic.net/page/3853/aiic-red-t-and-fit-introduce-the-first-conflict-zone-field-guide/lang/1 (último acceso: 02-10-2014).

conflictos divulgadas en la prensa (escrita, radio o TV digital) son además editadas previamente, en su forma y en su contenido, por los responsables de canalizar dichas informaciones. Hay una diferencia decisiva en el modo de divulgar la información y en los plazos que transcurren desde que suceden los acontecimientos hasta que esta llega a sus destinatarios: la inmediatez (todo ocurre en un "directo" que vemos, oímos y casi tocamos) y la exhaustividad de los datos —aunque ello no signifique necesariamente objetividad y veracidad—, frente a unos plazos de circulación de las noticias que en épocas pasadas solían depender de las travesías en barco y provocar meses o años de desfase en la recepción de la información.

El análisis que propongo es de tipo cualitativo y se basa principalmente en un repaso detallado de las noticias aparecidas en medios de comunicación occidentales —prensa electrónica, agencias de noticias, televisión y radio digitales— durante quince meses, desde enero de 2013 a abril de 2014, aunque con alguna incursión esporádica en fechas anteriores y en medios procedentes de otras zonas geográficas, como India o Irán. Dentro de ese intervalo temporal, los conflictos en los que el intérprete-mediador lingüístico goza de una mayor visibilidad en dichos medios han sido principalmente Iraq y Afganistán, y en menor medida Siria (cuyo desmoronamiento político fue mucho más reciente en comparación con estos últimos)[4]. El ámbito de estudio ha sido la prensa electrónica nacional e internacional en lengua española e inglesa[5], mediante un seguimiento continuado de la actualidad a través de una serie de «alertas de prensa» sobre el tema dirigidas al sitio web del grupo de investigación *Alfaqueque*, sección «Noticias» — ventana «Tema de actualidad».

La búsqueda se centró en la selección de informaciones digitales centradas en dos hilos conductores: 1) el papel estratégico de la persona que actúa como asistente lingüístico en el enfrentamiento bélico y, 2) la situación de riesgo físico y de aislamiento social, durante y después del conflicto, en la que incurre el intérprete por el mero hecho de trabajar como tal. Las informaciones objeto de este corpus incluían:

— historias personales de intérpretes;
— crónicas directas del conflicto bélico que aludían al traductor/intérprete como enlace para el propio periodista, para las tropas extranjeras sobre el terreno o para las operaciones de mantenimiento de paz;
— informaciones sobre la fase posterior del conflicto (campañas internacionales, historias personales, crónicas desde los países de origen y de destino de los intérpretes).

Junto a la prensa digital, he utilizado datos complementarios publicados en varias revistas de estudios militares y de derecho internacional (como *Revista Española de Defensa*, *International Peacekeeping*, *Michigan State Journal of International Law*), y en monografías que recogen las memorias de algunos intérpretes (editadas en este

[4] También han sido, por añadidura, los conflictos bélicos con mayor cobertura en los medios de comunicación internacionales, muy probablemente debido al despliegue sin precedentes de las tropas estadounidenses en comparación con los denominados *conflictos olvidados.* (Taibo 2006: 92-94).

[5] El mayor número de noticias recogidas sobre la labor del intérprete procedía, por este orden, de Estados Unidos, Reino Unido, España, Nueva Zelanda, Canadá y Francia. La relación completa de los materiales del corpus se puede consultar en el anexo final.

caso en papel), y los he cotejado luego con las noticias de prensa recogidas[6]. Para evitar la constante referencia a páginas electrónicas, solo presentaré aquí una síntesis de los resultados provisionales del análisis, sin documentar cada uno de ellos en el corpus de manera exhaustiva, aunque sí mencionaré algún ejemplo a título ilustrativo.

3. Identidades y Perfiles profesionales

Antes de analizar las identidades de los mediadores lingüísticos en algunos conflictos contemporáneos, merece la pena detenerse en un dato puramente numérico que invita a la reflexión. Durante la llamada segunda Guerra del Golfo, iniciada en 2003 y concluida oficialmente en 2011 en Iraq, la proporción entre soldados estadounidenses e intérpretes sorprendía por la notoria escasez de asistentes lingüísticos:

> US troops in Iraq have an average of one interpreter to 75-150 soldiers, whereas the Dutch in Bosnia had one to 15-20 servicemen. The ratios reveal a great deal about the way different militaries deal with the communication aspects of the various operations. (Bos/Soeters 2006: 268)

Con el avance del conflicto en Iraq, esta proporción de entre 1 y 2 intérpretes por cada compañía de 150 soldados, que se había mantenido constante hasta finales de 2006, descendió de manera considerable tanto entre el personal diplomático destinado a tareas de información como entre los propios soldados, teniendo en cuenta además que el grado de conocimiento del árabe era muy variable entre aquellos que decían hablarlo:

> Dans le rapport Carter-Hamilton publié en décembre 2006, le Groupe d'étude sur l'Irak a révélé des chiffres pour le moins inquiétants : après trois années de présence en Irak, sur 1000 employés de l'ambassade américaine à Bagdad, seuls 33 avaient quelques notions d'arabe et uniquement 6 d'entre eux semblaient le parler correctement. (…) Ainsi, fin 2006, sur 130000 soldats d'active de l'armée américaine présents sur le sol irakien, 130 seulement possédaient des rudiments d'arabe leur permettant de déchiffrer les panneaux et de comprendre grossièrement ce qui était dit en arabe… classique. (Guidère 2008: 25-26)

La elocuencia de las cifras permite apreciar la mayor o menor importancia que los países —especialmente Estados Unidos— con tropas destacadas en lugares con idiomas alejados de los occidentales (árabe y kurdo, en Iraq; farsi, pastún y dari principalmente en Afganistán) concedían a la asistencia lingüística necesaria durante el conflicto.

[6] Merecen además una mención especial, por su carácter de fuente secundaria para este trabajo, las investigaciones realizadas como trabajo final por los alumnos de «Estudios y tendencias en interpretación», del Grado en Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca. Durante el curso 2011-2012 documentaron la actuación de los intérpretes en conflictos históricos con un magnífico repertorio fotográfico que dio origen a la exposición *Los cien años de soledad del intérprete: entre la historia y la memoria*. En el curso 2012-2013 documentaron con entrevistas personales y cuestionarios la situación de los intérpretes en conflictos contemporáneos. A todos ellos quiero expresarles mi sincero agradecimiento.

3.1 *Los nombres del intérprete en conflictos bélicos contemporáneos*

Los intérpretes como mediadores interlingüísticos en los conflictos analizados en nuestro corpus aparecen en la prensa con designaciones múltiples, unas veces por falta de precisión del periodista —que tal vez desconoce el término adecuado— y otras porque las funciones distan de ser unívocas y la interpretación no siempre es la principal de ellas[7]. Efectivamente, falta precisión en algunos medios de comunicación y en los propios usuarios, pero además los roles de estos intermediarios son múltiples y sus límites son cada vez más borrosos. Por otro lado, el nivel de conocimiento de los idiomas, en particular el inglés, puede variar de manera considerable según el rango y la categoría de los usuarios a los que acompañe el intérprete:

Figura 1. Las múltiples denominaciones de los mediadores lingüísticos en el conflicto



Además de la ya clásica alternancia entre los términos «traductor» e «intérprete», el vocablo «guía» sigue estando muy presente en los reportajes sobre las experiencias de los soldados occidentales en las bases militares internacionales o en sus incursiones sobre el terreno. El término «lingüista» se aplica sobre todo en el ámbito interno del ejército estadounidense para designar a los asistentes lingüísticos contratados en territorio norteamericano o a través de las empresas subcontratantes en los países de destino (Guidère 2008: 77-78). Ello no significa que se trate realmente de lingüistas, pues proceden de categorías profesionales muy dispares, como encargados de almacenes, taxistas, camareros, vendedores de comida preparada, estudiantes y personas desempleadas, entre otros. Este era el caso de una de las intérpretes que trabajaron para el ejército estadounidense en Afganistán, integrando uno de los *Female Engagement Team*, equipos especiales encargados del contacto con la población civil:

7 Este modelo de intermediario polifacético no es en absoluto un fenómeno nuevo. La historia ofrece numerosos ejemplos de personajes similares, cuyo valor añadido venía dado no solo por sus destrezas lingüísticas, sino además por sus conocimientos sobre la cultura, las costumbres, las etnias, la zona geográfica en la que se encontraban. etc. Fue el caso, por ejemplo, de los *línguas* en los primeros años de las expediciones portuguesas a las costas africanas (s. XV) o de los «indios lenguas» que apoyaron a los expedicionarios españoles durante la conquista del Nuevo Mundo (s. XVI).

> Maybe the last person you'd expect to see arguing with an Afghan soldier in a goat filled bazaar is the former manager of a Los Angeles-area Victoria Secret's. But there was Heela Nasseri, in full battle rattle and mad as hell (*Stars and Stripes*, 20-01-2011).

En este mismo contexto es frecuente el uso de la abreviatura anglosajona *terp* para referirse en la jerga militar al intérprete local que acompaña en Iraq y Afganistán a los miembros de las tropas británicas, y a los soldados y periodistas estadounidenses:

> «Terp» was the commonly used shorthand to describe military linguists. I never really liked the term, but it was ubiquitous and even I would use it to describe «Terp Village,» the humble compounds affixed to US bases in which a unit's interpreters lived. The term appears again in a passage found in journalist-historian Bing West's *The Wrong War* (2011). (Acolytes of war, 28-03-2014)[8]

El *dusty*, cuyas destrezas lingüísticas son de una calidad notablemente inferior, realiza tareas de reconocimiento sobre el terreno con soldados jóvenes que patrullan en las áreas asignadas, y se adentra con ellos en las aldeas para contactar con la población civil, inspeccionar la zona y recabar informaciones (Bos/Soeters 2006: 264).

Otro término de uso frecuente y especialmente interesante por la pluralidad de funciones que desempeña es el *fixer*, estrecho colaborador de los periodistas internacionales. Se trata de un intermediario lingüístico que presta su apoyo a las agencias de noticias, a los numerosos corresponsales de guerra y fotógrafos de prensa, y a las organizaciones y agencias humanitarias que trabajan en la zona del conflicto y cuyo principal idioma de contacto con la población local y con las partes contendientes es el inglés. Son contratados temporalmente (por días, semanas o meses) para desempeñar misiones no solo de carácter lingüístico sino también práctico: auténticos «conseguidores» gracias a sus extensas relaciones con autoridades civiles y militares en la región, facilitan informaciones y contactos («My great collection of phone numbers was the reason many reporters trusted me to take them into Darfur», Hari 2009: 4), conciertan entrevistas, obtienen los permisos, vehículos y víveres necesarios para los desplazamientos, ejercen como guías y se ocupan también de garantizar la seguridad física del cliente (Palmer 2007; Palmer/Fontan 2007). Sus conocimientos de la lengua inglesa suelen ser más bien rudimentarios, aunque suficientes para resolver los asuntos de primera necesidad. Un interesante ejemplo de esta figura polifacética es el de Daoud Hari, durante el conflicto todavía inacabado de Darfur, quien explica en sus memorias la manera de iniciarse en el oficio y contactar con sus futuros clientes:

> I went first to one of the big hotels in N'Djamena where the NGOs and reporters often stay when they first come into the area. I had heard that there were journalists there who needed translators to go to the refugee camps and perhaps into Darfur.» (Hari 2009: 69)
>
> Using the stipend I received from the genocide investigators, I got a cell phone. (…) I also wanted it so I could continue to take investigators or perhaps journalists into the

[8] Disponible en: http://acolytesofwar.com/2014/03/28/terps-afghan-and-iraqi-interpreters-in-war-memoir-and-fiction/ (última consulta: 15-10-2014). Con el mismo término se refiere a ellos un antiguo piloto e instructor de la fuerza aérea británica que reivindica su papel en los proyectos de reconstrucción del país. Cf.: «Speaking Up for the Interpreters of Afghanistan», *The Huffington Post*, 12-02-2013 (última consulta: 15-10-2014).

> camps and into Darfur. I gave this number to people in the American Embassy and other places. *This is my cell phone number. I speak English, Arabic, and Zaghawa and will take reporters and investigators to the Darfur refugee camps and into Darfur. I translated for the genocide investigators, if you want to talk to them about me. (Ibíd.* 156)

La relación del *fixer* con el periodista es tan estrecha que en ocasiones se mimetizan sus funciones —por ejemplo, cuando el *fixer* asume el papel del reportero y realiza él mismo las entrevistas— hasta el punto de compartir también los riesgos de su trabajo en un entorno hostil, a veces con resultados indeseados, como el secuestro o el asesinato[9]. Sin su colaboración, la recogida de noticias sobre el terreno y la narración de las mismas en la prensa occidental sería sencillamente imposible.

Si el individuo fronterizo, cualquiera que sea su oficio u ocupación, es ya de por sí un individuo de identidad ambigua (Onghena 2014: 140), el tratamiento de las identidades de los intérpretes en las crónicas periodísticas sobre el conflicto difiere sustancialmente de unos protagonistas a otros. Mientras que, durante el conflicto, es habitual identificar con cierto detalle a *marines* y soldados occidentales mencionando nombre, apellidos y adscripción a la compañía o unidad correspondiente, la identidad del intermediario lingüístico no siempre figura con la misma precisión —o, si se conoce, se omite o altera en la crónica por motivos de seguridad— y entre el cúmulo de datos aportados por el periodista las referencias suelen limitarse a las iniciales, a un nombre de pila o seudónimo, o a un simple «el traductor / el intérprete». Cuando se trata de un intérprete local sí es frecuente, en cambio, que aparezca su nacionalidad (el traductor iraquí, el intérprete afgano…). En las impactantes imágenes que suelen acompañar a la crónica el tratamiento de la identidad del intérprete también obedece a criterios dispares: mientras su nombre se cita con iniciales o se oculta, paradójicamente no siempre sucede lo mismo con su imagen, que sí aparece ampliamente difundida en los medios de comunicación occidentales —en algunos casos con ciertos visos de exotismo o incluso de sensacionalismo[10]. Se pasa así por alto el riesgo que ello puede suponer para su integridad física o para la de sus familiares y allegados en un mundo global donde las redes sociales y el acceso electrónico a los medios de comunicación favorecen la divulgación casi inmediata de contenidos y, con ellos, de rostros e identidades hasta entonces anónimas.

3.2. *Perfiles y tareas de asistencia lingüística*

Si las denominaciones y perfiles de los intermediarios lingüísticos en ejercicio durante el conflicto son de naturaleza variada, también lo son —como ya venimos avanzando— su procedencia y las tareas asignadas. Se trata, sobre todo, de perfiles

[9] El documental *The Fixer. Afghanistan Behind the Scenes* (2008), de Aaron Rockett, relata la experiencia en Afganistán del periodista y realizador de documentales británico Sean Langan y de su *fixer* Sami Sharaf, ambos secuestrados por los talibanes bajo la acusación de espionaje. Véase también: «British journalist Sean Langan tells of Taliban kidnap ordeal», *The Telegraph*, 28-06-2008 (última consulta: 15-09-2014)

[10] Cf., por ejemplo, la historia que se refiere en el reportaje: «Afghan interpreters who fell in love with US soldiers struggle in visa limbo”: http://www.theguardian.com/world/2013/nov/29/afghan-interpreters-us-partners-visa-limbo (última consulta: 15-10-2014).

híbridos y de funciones heterogéneas, con carácter claramente temporal[11]. En el desempeño de las labores de asistencia lingüística coexisten profesionales extranjeros e intérpretes locales, y, junto a las modalidades tradicionales de interpretación bilateral, podemos encontrar también soluciones nuevas nacidas al calor de las tecnologías de la información, como la interpretación a distancia y la interpretación automática. No obstante, cabe destacar dos grupos principales de intermediarios lingüísticos, mayoritariamente *ad hoc*:

a) Los contratados locales, sensiblemente más numerosos que los occidentales debido a su inferior coste para el empleador y a su mayor disponibilidad. Pertenecen a un segmento de población en su mayoría joven y predominantemente masculina en el caso de Iraq y Afganistán, pues se da por hecho que en estas regiones la mujer no trabaja fuera de casa[12]. No pocos de los intérpretes locales en la guerra de Iraq procedían de las universidades iraquíes, donde habían iniciado o completado estudios de lengua y literatura inglesa, o de otros idiomas, antes de estallar el conflicto:

> Flayeh al Mayali acudió a la base de Diwaniya. Tras la muerte de Alberto Martínez, el traductor mantenía sus vínculos con las tropas españolas. Pertenecía a una de las más influyentes familias shiíes de la zona y actuaba como intermediario en la contratación de obras y suministros con empresas locales. Esta actividad le reportó pingües beneficios: hasta 70.000 dólares, según su propio testimonio. (EL PAIS, 01-12-2013)
>
> Nacido el 1 de julio de 1955 en Diwaniya y perteneciente a una de las familias más relevantes de la zona, Al Mayali fue profesor de español en la Universidad de Bagdad y tenía una agencia de traducción en la capital. Trabajó para empresarios y periodistas españoles y colaboró directamente con los agentes españoles del CNI acreditados en Bagdad. (EL PAIS, 11-04-2004)

Cuando no han sido directamente reclutados por los efectivos militares de las coaliciones internacionales en la zona, su contratación corre a cargo de grandes empresas de trabajo temporal que prestan todo tipo de servicios, incluidos los lingüísticos (como las estadounidenses *Titan Corp.* y *Halliburton* al comienzo de la guerra en Iraq, o *Mission Essential Personnel,* en Afganistán), o por subcontratas locales y otras compañías similares instaladas en países vecinos al conflicto. A título orientativo, se calcula que el sueldo de estos intérpretes locales (unos 1.500 $ en Iraq para los contratados por empresas externas; unos 500 € en el caso de Afganistán), aun siendo bajo para los baremos occidentales, equivale al menos al doble del salario de un maestro o un policía en el país y supone, pues, una oportunidad laboral atractiva en un momento de parálisis total para los mercados de trabajo locales. Junto al incentivo económico, la posibilidad —real o ilusoria— de obtener un visado de residencia en algún país occidental parece funcionar también como señuelo en esta profesión de riesgo:

[11] En otros conflictos históricos todavía cercanos en el tiempo y en el espacio, como el que puso punto y final a la presencia española en el norte de África, con el árabe como idioma principal de comunicación, sobresale igualmente esa misma pluralidad de perfiles y funciones como característica de la mediación interlingüística. Cf Arias / Feria 2013.

[12] En cambio, en el conflicto bosnio el porcentaje de intérpretes femeninas al inicio de la guerra era mayor que el de los hombres, aunque más tarde se equilibró (Bos/Soeters 2006: 262-263).

> And the interpreters know this, and it's often one of the motivating factors behind their joining as interpreters in the first place. This is common knowledge. Ask one. «Why did you become an interpreter?» «It's a good job, and after a year with the Americans you can get a green card or visa to America.» («Visas For Afghan And Iraqi Interpreters: The Case For Neo-Colonialism», Forbes.com, 08-04-2014)

La motivación económica, que no ocultan los intérpretes locales, ha de combinarse con condiciones de trabajo sujetas a una exigencia de disponibilidad permanente, situaciones laborales que generan un alto grado de estrés (incluido estrés postraumático) y un elevado riesgo físico, circunstancias que no suelen estar asociadas a otros entornos de interpretación más convencionales. Cabe recordar, además, que los intérpretes locales contratados por empresas externas no se contabilizan como efectivos de las fuerzas internacionales, de modo que las numerosas muertes generadas en este colectivo ni computan como bajas en los correspondientes ejércitos extranjeros ni generan derecho a indemnizaciones para sus respectivas familias. La situación favorece el anonimato y la invisibilidad de estos intermediarios contratados, que rara vez tienen cabida durante el conflicto en los medios de comunicación occidentales, si no es con motivo de su fallecimiento en operaciones militares de ambos bandos.

La irrupción de una formidable diversidad lingüística, muy alejada de las principales familias lingüísticas del mundo occidental y consideradas en él como lenguas minoritarias, se revela en el siglo XXI como un importante obstáculo para la comunicación en la sociedad más globalizada que hemos conocido hasta la fecha. La disparidad de variantes y dialectos, y su presencia acentuada en las zonas rurales más alejadas de las grandes urbes, tampoco permite en muchas ocasiones el uso de lenguas vehiculares, como el inglés y francés, que sí resultaron útiles en otros conflictos anteriores, como sucedió en Rwanda a finales del siglo pasado. Por ese motivo, la contratación temporal de personas locales que actúan como enlaces no profesionales pero resuelven la urgencia inmediata de asistencia lingüística —independientemente de la calidad de la misma— vuelve a convertirse en una estrategia prioritaria, como tantas veces sucedió en la historia de los conflictos armados (Baigorri 2011).

b) Los denominados *embedded* intérpretes son miembros de las tropas occidentales contratados en los países de procedencia de los distintos ejércitos internacionales «como» intérpretes cualificados (Bos/Soeters 2006: 265), aunque no siempre lo sean. Sus empleadores son los propios servicios de inteligencia y de recursos humanos de las fuerzas armadas, mediante campañas de prensa para la captación de personal, o las grandes empresas de servicios que ya hemos citado más arriba. Proporcionalmente el número de estos intérpretes es muy inferior al de los locales, y sus remuneraciones y condiciones laborales bastante más ventajosas. En el caso de los asistentes lingüísticos contratados en los Estados Unidos, el perfil más frecuente es el de nativos de los países del conflicto, o de países vecinos (Turquía, Siria, Pakistán), y emigrados o exiliados en el país occidental donde han desarrollado luego su formación y/o su vida profesional. Son, *a priori,* agentes biculturales, que mantienen lazos muy variables con el país de origen (a veces esos lazos son inexistentes) y que conocen al menos uno de los idiomas hablados en él, aunque la realidad muestra que no siempre cuentan con suficientes conocimientos de las lenguas y de las culturas en liza.

Con respecto a las tareas asignadas a los dos grupos de intermediarios lingüísticos que hemos mencionado, es preciso contemplarlas en el amplio marco de comunicaciones internas y externas que se suceden entre los interlocutores en el conflicto:

además de las tropas directamente enfrentadas, las necesidades lingüísticas proceden también de los medios de comunicación presentes en la región (Palmer 2007), de las organizaciones humanitarias (Spahic 2014), de las coaliciones internacionales y las fuerzas de paz (Bos/Soeters 2006), y —tras el cese de las hostilidades— de aquellos organismos a cargo de los procesos penales nacionales o internacionales o de comisiones de reconciliación (Hertog 2013). Este es solo un ejemplo[13]:

> (…) as the only female interpreter for the Canadian and American forces in Kandahar City, Sahar knew the Taliban were watching her, too. Despite the danger, she continued working. Her family needed the money and she felt a duty to help the foreigners reshape her country. (…) Sahar, who started working for the Canadian Forces when she was just 15, heard countless stories that both enraged her and strengthened her resolve. She worked nearly every day as the liaison between foreign non-governmental organizations, the Afghan Department of Women's Affairs, the United Nations and Canadian and American forces, translating meetings about everything from literacy, embroidery and women's health to agriculture, education and law. She took notes at divorce court, spoke to the country's chief justices and taught the forces about Afghanistan's customs. (*Edmonton Journal*, Canadá, 17-08-2013)

En las comunicaciones externas se requieren asimismo intérpretes capaces de interactuar con la población local, con las autoridades locales (militares, políticas), y también con los grupos armados enemigos o con los elementos disidentes. Pero además, en el contexto puramente militar, desarrollan otras funciones mucho más allá de la mediación lingüística —como hemos visto con los *fixers* y *dusties*— y prestan incluso apoyo en las propias operaciones militares (de ataque, defensa, interposición, mantenimiento de paz, etc.). Así, por ejemplo, actúan como guías que acompañan a los soldados en misiones sobre el terreno, como informantes, asesores socioculturales, transcriptores de mensajes, traductores de noticias, colaboradores en misiones de inteligencia y, tristemente, también en interrogatorios y torturas:

> Civilian translators have for nearly a decade been playing a crucial if unsung role in the Afghanistan war, embedding with troops as they have moved through the countryside, helping soldiers gather information from local villagers, and attempting to spread the message of security, moderation and peace that undergirds the U.S. presence there. Some Afghan veterans have rated the value of a skilled interpreter as equal to that of a working weapon or sturdy body armor. (ABC News, 08-09-2010)

Esto es precisamente lo que reflejan algunas de las imágenes que acompañan a las crónicas de guerra e ilustran el trabajo de los intérpretes sobre el terreno. Las informaciones periodísticas que insertan datos relacionados con las identidades e historias personales de estos intermediarios lingüísticos tienen que ver principalmente con: a) su fallecimiento junto a efectivos civiles o militares a los que acompañan durante las operaciones bélicas[14]; b) su situación de vulnerabilidad durante

[13] Las tropas internacionales implicadas de una u otra manera en la contienda pueden tener, a su vez, un carácter multilingüe (tropas de la coalición internacional, fuerzas de mantenimiento de paz de la ONU), lo que complica notablemente la dinámica de la comunicación en las tareas cotidianas.

[14] Véase el reportaje «El coste humano de España en Afganistán», en *Revista Española de Defensa* (2013) nº 299, y en el nº 298 las noticias sobre el homenaje a dos guardias civiles y su intérprete fallecidos en atentado en Afganistán.

y también después del conflicto; y c) sus alternativas de futuro (solicitud de asilo, traslado de residencia, ayudas específicas u omisión de ayuda por parte de los países contratantes). Sin embargo, la repentina actualidad de estos intérpretes ha sacado también a la luz las cuestiones éticas relacionadas con su actividad mediadora, en particular el espinoso tema de la lealtad, pues en el terreno de la mediación interlingüística en situación de conflicto la desconfianza parece surgir con la misma facilidad que la confianza (Bos/Soeters 2006: 265), y a ello vamos a referirnos en el último apartado de este trabajo.

4. Identidades ambiguas. El intérprete y la ética de la guerra

Los dilemas éticos que genera la actuación de los mediadores lingüísticos —sobre todo si se trata de intérpretes locales— en los contingentes militares (dentro y fuera de las bases militares extranjeras), en la población civil de la que proceden, y en los propios intérpretes ocupan una parte muy importante de las crónicas informativas o del llamado «periodismo de investigación». Su labor de asistencia lingüística y asesoramiento en la comunicación con las tropas y con la sociedad local es bien valorada por sus empleadores, pero al mismo tiempo provoca recelo y desconfianza en las tropas internacionales y en sus comunidades de origen: «All interpreters —the «embedded» and locally recruited— remained outsiders in the mission. (...) as a consequence of their in-between position, interpreters were also strangers to both parties» (*Ibíd.* 263 y 267). Su carácter bicultural, que puede suponer una ventaja técnica considerable en el ejercicio de sus funciones, se convierte al mismo tiempo en un elemento incómodo y perturbador en la vida cotidiana, pues su doble posición de cercanía y alejamiento a ambos contendientes genera sospechas constantes sobre sus verdaderas intenciones. Allí donde la supervivencia de unos y otros está permanentemente comprometida, el extranjero «amigo» se convierte con asombrosa rapidez en el sospechoso número uno o en el chivo expiatorio de errores que no encuentran un responsable inmediato. A título de ejemplo, así refiere la crónica periodística (El País, 29-11-2013) parte del interrogatorio al que fue sometido el intérprete Flayeh al Mayal, detenido y acusado de «colaborador necesario» en la fatal emboscada contra un convoy de siete agentes de los servicios secretos españoles en 2003 en Latifiya:

> — ¿A quién vendiste a Alberto?
> — A nadie, Alberto era mi amigo, si hubiera sabido lo que le iba a pasar le habría avisado.
> — Acabarás en Guantánamo.

Por otro lado, las amenazas de las propias comunidades de pertenencia por contribuir al apoyo logístico del enemigo son el principal motivo por el que en Afganistán los intérpretes se han visto obligados a adoptar numerosas precauciones —incluso meses después de haber concluido su trabajo—, confiando solo en sus allegados, ocultando rasgos visibles de su identidad (acento, tono de voz, rostro, indumentaria habitual) y modificando también sus documentos de identidad:

> Quelques mois seulement après le déploiement des troupes de la coalition, les interprètes traducteurs ont été contraints de cacher leur identité dans l'exercice de leur

> fonction pour éviter les actions de vengeance et de représailles. Ils sont devenus des hommes «masqués» que les soldats américains appellent *The Mask,* en référence à un film à succès du box-office où le personnage principal change d'identité et de caractère dès qu'il met un masque primitif sur le visage. (Guidère 2008: 42)

Afirmaciones como estas se ven corroboradas por fotografías de prensa donde los intérpretes locales aparecen cubiertos con una máscara mientras trabajan para las tropas estadounidenses en Iraq[15].

Esta particular ambigüedad que se desprende de las imágenes mostradas por los medios de comunicación —llegando a convertirse en seña de identidad de los intérpretes que son parte en el conflicto— se acentúa aún más cuando analizamos algunas de los dilemas éticos derivados de su entorno laboral. Los códigos éticos de los intérpretes tradicionales, pensados en su origen para el entorno de la interpretación de conferencias y de servicios públicos, no parecen adaptarse a la actividad de estos intermediarios lingüísticos —en su mayoría no profesionales— en unos contextos que requerirían más bien una deontología para la guerra. El desajuste se produce cuando las cuestiones éticas eclipsan cualquier otra consideración de carácter técnico en todos aquellos aspectos que desde el mundo académico, y desde las asociaciones profesionales, consideramos como pilares indiscutibles de nuestra práctica profesional: 1) la precisión, entendida como fidelidad al mensaje original; 2) la confidencialidad; 3) la honestidad profesional; 4) la neutralidad.

Cuando en los sistemas de selección de intérpretes — tanto en origen como en la zona de la contienda— priman la lealtad personal e ideológica sobre otros criterios vinculados a los aptitudes lingüísticas, culturales y técnicas necesarias en la práctica, es difícil, si no imposible, aspirar a niveles de precisión que garanticen mínimamente la calidad de la interpretación y, por descontado, el éxito de las misiones militares o civiles. La fidelidad al mensaje se transforma así en lealtad probada hacia su emisor. Esta negligencia, intencionada y reconocida por los propios contratadores, explicaría el número inusualmente elevado de errores y malentendidos en todos los niveles de la comunicación interlingüística e intercultural, aunque solo parece salir a la luz cuando el error tiene efectos desproporcionados o cuando el intérprete se convierte, a su vez, en víctima de la violencia (Takeda 2012).

En situación de conflicto, no podemos ignorar que la información tiene además un elevado valor de cambio, susceptible de generar plusvalías y recompensas. La lengua, y con ella el dominio de los idiomas, se convierte así en una auténtica arma de guerra capaz de decidir el éxito o el fracaso de una operación de inteligencia o de un operativo bélico, por lo que parece poco realista pretender neutralizar ese potencial en aras del secreto profesional, a menos que este principio se materialice de forma explícita en una cláusula contractual que vincule al intérprete con su empleador.

Tampoco la premisa de aceptar solo aquellos encargos para los que uno está capacitado y la de defender en todo momento unas condiciones de trabajo dignas pueden estar al alcance de quienes ejercen como intermediarios en situaciones donde la supervivencia física y económica están permanentemente en juego (…) «Despite the danger, she continued working. Her family needed the money and she felt a

15 Cf. la impactante imagen del fotógrafo Fabrizio Bensch para Reuters, en «Army's Iraqi interpreters face hardship after Fleming to UK»: http://www.theguardian.com/uk/2010/nov/07/iraqi-interpreter-refugees-jobless-britain (última consulta: 15-10-2014).

duty to help the foreigners reshape her country». *Edmonton Journal*, 17-08-2013). En los conflictos actuales, altamente globalizados, las tareas relacionadas con la mediación lingüística se ejercen, en primer lugar, como actividad sumamente lucrativa, propiciada por la externalización cada vez más frecuente a empresas privadas. Aunque ideológicamente no se tome partido por ninguno de los bandos enfrentados —una de las motivaciones más repetidas entre los intérpretes de origen iraquí o afgano contratados en los países de las tropas internacionales es «ayudar al propio país»—, no se puede pasar por alto que están además en juego intereses personales, patrióticos o económicos, lo que supone también un obstáculo considerable para someterse al otro gran principio deontológico de la profesión, el de la neutralidad.

El mito de la imparcialidad salta necesariamente por los aires, pues el traductor-intérprete, lo quiera o no, se convierte con su actividad en un ideólogo que construye la realidad con sus propias palabras (Guidère 2008: 128) y se ve obligado así a tomar partido en un conflicto donde quien tiene la responsabilidad de abrir espacios de comunicación comparte, en mayor o menor medida, los intereses de una de las partes. Este era, por ejemplo, el caso de un traductor de origen iraní y con residencia en España, asesinado en la base española de Afganistán donde prestaba sus servicios:

> Ataollah Taefik Alili, el traductor de origen iraní que resultó asesinado este miércoles, junto a dos guardias civiles, en la antigua base española de Qala-i-Now, en Afganistán, *se había hecho «muy amigo» del conductor afgano que cometió el triple asesinato* y tenía previsto regresar a España a finales de la próxima semana, después de más de tres meses ayudando a las tropas españolas. (El Heraldo de Aragón, 25-08-2010. El subrayado es mío)
>
> El gobernador [de Bagdhis] *calificó de «vendedores de la patria» a los autores del ataque* y pidió ayuda por televisión a la población local para identificarlos. Añadió que había varios detenidos por los incidentes y preguntó: «¿Cómo es posible que uno actúe de suicida y contra las fuerzas españolas, que trabajan día y noche para mejorar nuestras condiciones de vida?» (El País, 26-08-2010. El subrayado es mío)

«Me dicen que trabajé para los infieles» —recuerdan otros intérpretes locales de estas mismas tropas españolas, una vez que el gobierno español decidió replegar las tropas[16]. Lo mismo confirman intérpretes que ejercieron en enfrentamientos armados e interculturales en distintas zonas geográficas, como sucedió en Bosnia («La imparcialidad es únicamente una aspiración», Spahic 2014: 82), y los expertos que han estudiado el papel del intérprete en otros conflictos históricos:

> The «myth» of interpreters being a neutral conduit (doing nothing more than a machine-like rendition of what is said in the source speech into the target language) has been repeatedly challenged by empirical evidence that reveals interpreters as cultural brokers and active participants in constructing the communication discourse, especially in dialogue settings (as opposed to conference settings). (Takeda 2012)

[16] Las declaraciones de varios de estos intérpretes afganos pueden leerse y escucharse en el programa radiofónico: http://cadenaser.com/programa/2013/09/13/hoy_por_hoy/1379033117_850215.html (última consulta: 15-10-2014).

4.1. *El limbo después del conflicto*

Por otra parte, y puesto que la contratación de estos intérpretes se limita estrictamente al periodo en que están desplegadas las coaliciones internacionales y las agencias humanitarias que requieren de sus servicios, cuando las misiones tocan a su fin o las tropas internacionales se retiran de la región ellos quedan en un auténtico limbo social que pone en peligro su propia integridad física y la de su familia[17]. Para los intérpretes, la etapa posterior al conflicto plantea, si cabe, retos de mayor envergadura que los experimentados durante el enfrentamiento bélico: en primer lugar, la necesidad de garantizar su seguridad física les obliga a frecuentes cambios de domicilio dentro del país para evitar represalias, o incluso a solicitar asilo en terceros países con el consiguiente extrañamiento y pérdida de ubicuidad[18]. A este respecto, las obligaciones morales de los países occidentales beneficiarios de sus servicios han sido recientemente objeto de atención en los medios de comunicación y también de polémica entre la opinión pública: tras la retirada de tropas occidentales de Iraq y de Afganistán, la prensa ha servido de catalizador para oleadas de solicitudes de asilo suscitando reacciones importantes entre los distintos países interesados (principalmente Estados Unidos, Reino Unido, Canadá, Suecia y Nueva Zelanda)[19].

En el caso de España, la actitud de indiferencia del Ministerio de Defensa ante la suerte que podían correr sus intérpretes locales provocó en 2013 una oleada solidaria de denuncias en redes sociales y plataformas ciudadanas[20], exigiendo que se les reconocieran públicamente los servicios prestados y, como contrapartida, se les ofreciera la residencia española para evitar así las graves amenazas y represalias de aquellos conciudadanos que los consideraban colaboracionistas.

5. Algunas conclusiones

El breve repaso de las crónicas periodísticas recogidas en nuestro corpus arroja algunas conclusiones que vincularé ahora con la hipótesis de partida de este capítulo:

17 La prensa estadounidense se ha hecho eco de la situación que sufren los ex intérpretes locales que ayudaron a sus soldados en Afganistán. Por ejemplo en: http://articles.latimes.com/2014/jan/31/world/la-fg-afghanistan-interpreters-20140131 y en «Death-defying Iraqi adopted by the SEALs”: http://www.dailymail.co.uk/news/article-2552004/Johnny-Walker-book-The-death-defying-Iraqi-interpreter-went-missions-Navy-SEAL-Iraq-started-new-life-US-help-thankful-comrades-including-deadliest-sniper-Chris-Kyle.html (última consulta: 15-09-2014).

18 Sobre los intérpretes de la *Royal Army* en Iraq: http://www.theguardian.com/uk/2010/nov/07/iraqi-interpreter-refugees-jobless-britain; http://www.bbc.com/news/uk-22794066 (última consulta: 15-10-2014).

19 *CBS News* recoge un ejemplo de solidaridad que reconoce el valor técnico y humano de los intérpretes locales: «Afghan interpreter Janis Shinwari spent years helping save American lives, now U.S. soldier Matt Zeller saves his»: http://www.cbsnews,con/news/afghan-interpreter-janis-shinwari-spent-years-helping-save-american-lives-now-us-soldier-matt-zeller-saves-his/ (última consulta: 15-10-2014). En el Reino Unido: «Speaking UP for the Interpreters of Afghanistan», *The Huffington Post*, 12/02/2013.

20 La plataforma Change.org inició en 2013 una recogida de firmas para la concesión de asilo a los traductores de las tropas españolas en Afganistán. Iniciativas similares han tenido lugar en EE.UU. y Reino Unido: «US soldier and Afghan interpreter campaign for US visas”: http://www.bbc.com/news/magazine-26858086; «Visas For Afghan And Iraqi Interpreters: The Case For Neo-Colonialism”: http://www.forbes.com/sites/realspin/2014/08/04/visas-for-afghan-and-iraqi-interpreters-the-case-for-neo-colonialism/ (última consulta: 15-10-2014).

¿están replanteando los conflictos bélicos actuales unos postulados que desde la época del nacimiento de la interpretación de conferencias y de las escuelas de formación especializadas considerábamos inamovibles? Mencionaré solo dos de ellos: el de la invisibilidad del intérprete y el de su código deontológico.

En líneas generales el nivel de visibilidad real y potencial de los intermediarios lingüísticos en los medios de comunicación digital y audiovisual es muy variable, si bien las tecnologías audiovisuales están contribuyendo a aumentarlo, como hiciera en su día la invención de la fotografía (Fernández-Ocampo/Wolf 2014). En el caso concreto del intérprete en situaciones de guerra su visibilidad va también *in crescendo*: forma parte inexorable de la realidad narrada —aunque sea de manera sesgada— en las crónicas contemporáneas sobre el conflicto. Sin embargo, frente a la visibilidad y cercanía con que los medios, sobre todo los digitales, representan al intérprete, asistimos a un juego de contrastes que incorpora a un tiempo otros elementos claramente opuestos como el anonimato, el ocultamiento físico y en ocasiones el extrañamiento. En contextos de guerra, la visibilidad no puede interpretarse ingenuamente como un reconocimiento profesional positivo, pues va asociada también a vulnerabilidad y riesgo: a mayor visibilidad, mayor riesgo de ser identificado con el bando enemigo y de pasar a ser objetivo de guerra. La ambigüedad con la que el intérprete es identificado públicamente en las misiones sobre el terreno contribuye igualmente a su vulnerabilidad, vinculándolo peligrosamente a una de las partes en conflicto, y más aún si es obligado a vestir el uniforme de uno de los beligerantes sin ningún distintivo visible que lo identifique como personal ajeno al conflicto.

En medio de la saturación informativa encontramos, pues, representaciones vagas y monocordes de la alteridad referida a los copartícipes del conflicto (los afganos, los iraquíes, los rebeldes, los nativos, la oposición siria, etc.), allí donde sabemos que existe en realidad un extraordinario entramado híbrido y multicolor de etnias, idiomas, creencias e identidades culturales, y un mosaico de intereses políticos muy heterogéneos. La misma vaguedad —dentro y fuera de la crónica periodística— afecta de lleno al intérprete en situación de alto riesgo cuando se asimila su identidad a la del resto de los contendientes o, por el contrario, se la coloca en la diana de futuras represalias. En este contexto cobran sentido las iniciativas emprendidas por Red T y por la Fédération Internationale des Traducteurs (FIT)[21] a favor de un amplio acuerdo internacional que vele por la seguridad de los traductores e intérpretes en los conflictos durante y después de sus misiones, dotándolos de un estatuto similar al de los miembros de la Cruz Roja y de otras agencias humanitarias.

En segundo lugar, el discurso difundido por los medios de comunicación sí incorpora con absoluta nitidez la imagen que los intérpretes parecen proyectar en los miembros de sus comunidades de origen, donde son considerados colaboracionistas y traidores, con el consiguiente riesgo de revancha por parte de sus vecinos, compañeros de estudios o de trabajo, e incluso de sus propios familiares. Maya Hess, miembro de la organización no gubernamental Red T utiliza una expresión de nuevo cuño, *the translator-traitor mentality*, para referirse a un concepto secular que tradicionalmente ha colocado a los intermediarios lingüísticos en el centro de la

[21] Resolución aprobada en el XX Congreso Mundial de la FIT celebrado en Berlín en agosto de 2014: http://www.fit-ift.org/?page_id=3175 (última consulta: 15-09-2014).

sospecha (*traduttore traditore*):[22] «The "translator-traitor mentality" (TTM) is the shorthand term (...) to capture the continuum and spectrum of distrust T/Is have been subjected to throughout the ages». Si en el caso del traductor, su traición se da por supuesta cualquiera que sea su ámbito de ejercicio profesional, en situación de conflicto la mera sospecha de traición, justificada o no, se puede pagar con la vida.

Todo lo anterior nos induce a pensar que en contextos de enfrentamiento bélico y de alto riesgo para el intérprete, como los que hemos contemplado en nuestro análisis, no parece obvio que el código deontológico habitual en los entornos de interpretación de conferencias o de servicios públicos pueda extrapolarse sin más, especialmente cuando estamos hablando de un gran número de intérpretes no profesionales y de una actividad ejercida de manera esporádica o todo lo más temporal («La mayoría de los intérpretes con los que trabajé dejó de ejercer», Spahic 2014). Efectivamente, la exigencia de imparcialidad, que en esos otros ámbitos de trabajo solemos considerar como uno de los pilares de la interpretación profesional, requeriría una reflexión adicional cuando aparece vinculada a la ideología (Pöchhacker 2006) y, más concretamente, a las ideologías que se oponen abiertamente en un conflicto bélico.

Las preguntas surgen por doquier en una actividad que, en pleno siglo XXI y tras una evolución histórica, sociológica y técnica de varias decenas de siglos, se presenta de nuevo escasamente profesionalizada (salvo contadas excepciones, como las de los intérpretes de instituciones internacionales destacadas sobre el terreno en misiones técnicas o humanitarias), con pocas certezas y muchas incertidumbres. En estas condiciones, cualquier iniciativa de apoyo sobre el terreno, como la de asistencia y formación a distancia emprendida por Barbara Moser desde Ginebra a través de la plataforma *In-Zone* (Moser-Mercer/Bali 2008), supone un desafío considerable, aunque puede marcar diferencias importantes para los intérpretes inexpertos que operan en situación de conflicto, o para aquellos que no cuentan con la posibilidad de afrontar el impacto que su actividad laboral puede tener en su bienestar físico y psicológico.

Cabe preguntarse en qué medida será posible regular una actividad ejercida tradicionalmente por intérpretes espontáneos que no solo carecen de la formación técnica necesaria sino también de los códigos deontológicos habituales en la profesión, y que pone además en peligro su propia seguridad. ¿Dónde se sitúa entonces el eslabón que permitiría invertir la situación y dotar a este intermediario lingüístico de las herramientas técnicas desarrolladas a lo largo de siglos? ¿Estaremos abocados, una y otra vez, a reconocer la evidencia ante los hechos ya consumados? Las asociaciones profesionales de intérpretes, y también las organizaciones humanitarias, tienen la responsabilidad de dar la voz de alarma ante la práctica —lamentablemente tan frecuente— de matar al mensajero; también de matizar el mensaje y las imágenes propuestas en los medios de comunicación, que asimilan al intérprete con las partes beligerantes y lo convierten en víctima colateral del enfrentamiento. Los cambios en los modos narrativos y en el soporte material de las crónicas del conflicto son elementos generadores de mayor visibilidad y mayor riesgo para el intérprete.

Las lecciones de la historia nos muestran, por otro lado, que la profesión no ha seguido, ni seguramente lo está haciendo ahora, un avance lineal en su trayectoria. Más bien al contrario, la variabilidad de los contextos históricos y culturales ha favorecido la convivencia de modos y perfiles de mediación lingüística heterogéneos

[22] http://aiic.net/page/6483/interview-maya-hess-of-red-t/lang/1 (última consulta: 15-09-2014).

para responder a demandas sociales y técnicas en permanente evolución y no siempre son previsibles.

«El intérprete no se prepara para la guerra; es la guerra la que te encuentra a ti». (Spahic 2014).

Bibliografía

Arias Torres, Juan Pablo / Feria García, Manuel C. (2013). *Los traductores de árabe del Estado español. Del Protectorado a nuestros días.* Barcelona: Bellaterra.

Baigorri Jalón, Jesús (2003). «Guerras, extremos, intérpretes». En Muñoz Martín, Ricardo (ed.). *Actas del I Congreso Internacional de la AIETI*. Granada: AIETI, vol. 2: pp. 159-176.

— (2011). «War, languages and the role(s) of interpreters». En *Les liaisons dangereuses: langues, traductions, interprétations.* Beirut: Université Saint Joseph, pp. 173-204.

Baker, Mona (2010). «Interpreters and Translators in the War Zone: Narrated and Narrators». En *The Translator,* 16 (2): pp. 197-222.

Bos, Geesje / Soeters, Joseph (2006). «Interpreters at Work. Experiences from Dutch and Belgian Peace Operations». En *International Peacekeeping*, 13 (2): pp. 261-268.

Cappelli, Paolo (2014). «Wartime Interpreting. Exploring the Experiences of Interpreters and Translators». En Valero-Garcés, Carmen (ed.). *Reconsiderando ética e ideología en situaciones de conflicto.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 15-24.

Fernández-Ocampo, Anxo / Wolf, Michaela (eds.) (2014). *Framing the Interpreter. Towards a visual perspective.* London: Routledge.

Footitt, Hilary / Kelly, Michael (2012). *Languages at War.* Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Greene-Sands, Robert R. / Greene, Allison (2013). *Cross-Cultural Competence for a Twenty-First-Century Military. Culture, the Flipside of Coin*. Plymouth: Lexington.

Guidère, Mathieu (2008). *Irak in translation.* Paris: Editions Jacob-Duvernet.

Hertog, Erik (2013). «Interpreting for the South Africa Truth and Reconciliation Commission». En Alonso Aragúas, Icíar / Baigorri Jalón, Jesús / Campbell, Helen J. L. (eds.) *Translating the Law / Traducir el derecho.* Granada: Comares, pp. 77-80.

— (2014). «Interpreters in conflict». Conferencia en el *V Congreso Internacional sobre Traducción e Interpretación en los Servicios Públicos* (Alcalá de Henares, abril 2014). Pendiente de publicación.

Hari, Daoud (2009). *The Translator. A memoir.* Random House: New York.

Inghilleri, Moira (2009). «Translators in war zones: Ethics under fire in Iraq». En Bielsa, Esperanza / Hughes, Christopher W. (eds.). *Globalization, Political Violence and Translation.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp.: 207-21.

— (2010). «You Don't Make War Without Knowing Why: The Decision to Interpret in Iraq». En *The Translator* 16 (2): pp. 175-196.

Inghilleri, Moira / Harding, Sue-Anne (2010). «Translating Violent Conflict». En *The Translator* 16(2): pp. 165-173.

Juvinall, Ben (2013). «Heaven or Hell? The Plight of Former Wartime Interpreters of the Iraq and Afghanistan Conflicts Living in the US». En *Michigan State Journal of International Law* 21: pp. 205-226.

Lucas, Javier de (2006). «Los desplazados forzosos en el mundo y sus derechos sobre las políticas de inmigración y asilo». En Nogué, Joan / Romero, Joan (eds.). *Las otras geografías*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 139-156.

Martín Ruano, Rosario / Vidal Sales, Cristina (2013). «Identidades en traducción: representaciones transculturales de las subjetividades colectivas en los medios». En *Debats*, nº 121: pp. 84-93.

Moser-Mercer, Barbara / Bali, Grégoire (2008). «Interpreting in zones of crisis and war». En *AIIC Webzine*. Summer 2008. http://aiic.net/page/2979/interpreting-in-zones-of-crisis-and-war/lang/1. (Última consulta: 15-10-2014).
Onghena, Yolanda (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural.* Barcelona: Gedisa.
Palmer, Jerry (2007). «Interpreting and translation for Western media in Iraq». En Salama-Carr, M. (ed.). *Translating and interpreting conflict*. Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 13-28.
Palmer, Jerry / Fontan, Victoria (2007). «'Our ears and our eyes': Journalists and fixers in Iraq.» *Journalist*, vol. 8(1): 5-24. http://jou.sagepub.com/cgi/content/abstract/8/1/5 (última consulta: 15-09-2014).
Pöchhacker, Franz (2006). «Interpreters and Ideology». En *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, nº 16. http://www.inst.at/trans/16Nr/09_4/poechhacker16.htm. (última consulta: 15-10-2014).
Pratt, Mary Louise (2003). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
Salama-Carr, Myriam (2007) (ed.). *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam / New York: Rodopi.
Spahic, Edina (2014). «Interpretar en situaciones bélicas y posbélicas». En Valero-Garcés, Carmen (ed.). *Reconsiderando ética e ideología en situaciones de conflicto.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 79-84.
Taibo, Carlos (2006). «La descartografía del mundo. Estados fallidos y conflictos olvidados». En Nogué, Joan / Romero, Joan (eds.). *Las otras geografías*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 81-96.
Takeda, Kayoko (2009). «War and interpreters». En *Across Languages and Cultures* 10 (1), pp. 49-62.
— (2012). «Interpreters in Conflict Resolution». En *Reflections* 2 (2).

Anexo

Relación de medios informativos que integran el corpus de noticias recogidas del 01.01.2013 al 16.04.2014 en la web del grupo *Alfaqueque* (http://campus.usal.es/~alfaqueque/noticias2.html)

Canadá: *Edmonton Journal*, *Leader Post*, *Ottawa Citizen*, *The Star*.
España: Cadena Ser, *El Confidencial*, *El Heraldo de Aragón, El Mundo*, *El PAIS*, *Hoy.Diario de Extremadura*, *La Información*.
Estados Unidos: ABC News, CBS News, *Daily News*, Forbes.com, Fox News, *Los Angeles Times*, *Military Time*s, Opposing Views, Public Radio International, *Stars and Stripes*, *The New York Times*, *The Seattle Times*, *The Washington Post*, *The Washington Times*, *USA Today*, Voice of America.
Estonia: News.err.ee Estonian Public Broadcasting.
Francia: AFP, Europa Press, France 24 International.
India: *The Hindu* (Chennai, India)
Irán: HispanTV.
México: *El Diario de Ciudad Juárez*.
Nueva Zelanda: Newstalk ZB, NZCity, 3news, Radio New Zealand, *Stuff.co.nz*, *The New Zealand Herald*.
Oman: *Oman Tribune*.
Reino Unido: BBC News, *Belfast Telegraph*, *Daily Mail*, *Leicester Mercury*, *London Evening Standard*, *The Guardian*, *The Huffington Post*, *The Independent*, *The Telegraph, The Times*.

PARTE IV
DINÁMICAS MIGRACIONALES, INTERCULTURALIDAD Y CIUDADANÍA

Derivas de la diversidad: comunicación, espacio público político y frontera[1]

MARIO SAMANIEGO SASTRE
Universidad Católica de Temuco

Resumen: Reflexionar sobre el papel y posibilidades de la diversidad en las dinámicas de conformación de intersubjetividad y relaciones intersociales constituye el objetivo del trabajo. Para ello se tendrán en cuenta ciertos sucesos y procesos que se fueron dando en las relaciones hispano-mapuche y chileno-mapuche entre los siglos xvii y xix. Las diversas formas de comunicación, las distintas modalidades de conformación del espacio público político y el papel que desempeña en estas relaciones la frontera como uno de los grandes hitos que particulariza la historia colonial chilena, constituyen los tópicos que sirven de base para abordar el desafío ético-político de poder pensar la convivencia en nuestros días como convivencia en plural.

Palabras clave: espacio público político, comunicación, frontera, condición relacional, ética para el reconocimiento.

Abstract: The aim of this essay is to reflect upon the role played and possibilities offered by the idea of diversity in the process of configuration of intersubjectivity and inter-social relations. The reflection is based on a series of events and processes that took place in the Spanish-Mapuche and Chilean-Mapuche relations between the 17th and the 19th centuries. The various forms of communication, the different modalities of configuration of the political public space, and the role played by the frontier in those relations as one of the main landmarks in Chilean colonial history, are the building blocks of my approach to this ethical-political challenge which allows us to think present-day coexistence as a plural phenomenon.

Keywords: political public space, communication, frontier, relational condition, ethics of recognition.

1 Este trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt-regular 1120995, «Traducción e interpretación en el período 1814-1930 como reveladoras de dinámicas de reconocimiento en el contexto fronterizo», dirigido por Gertrudis Payàs.

Pareciera que es posible afirmar sin demasiadas controversias que uno de los problemas más críticos que nos afecta como sociedad es el desajuste existente entre los modelos sociopolíticos que gestionan la diversidad social y cultural, y las dinámicas que adquiere el creciente pluralismo como hecho característico de nuestros actuales espacios y tiempos. Por tanto, se requeriría poner en marcha la imaginación política para intentar sintonizar estos dos niveles, que denominaremos normativo y vivencial-fenomenológico, aspirando de este modo a evitar las consecuencias no deseadas de los actuales ordenamientos normativos, que en gran medida son ciegos a la presencia, necesidad y riqueza de la diversidad social y cultural. Se necesita pensar en renovados modelos para una convivencia en y desde la pluralidad. Aguiló (2010: 151) nos refiere el actuar de la racionalidad hegemónica actual que se articula en el modelo preponderante:

> Por medio de una falsa y metonímica universalidad que encubre un particularismo occidental, la globalización neoliberal atribuye e impone al resto del mundo sus propios productos, valores y estilos de vida, provocando la exclusión o la inclusión subordinada, que incorpora de manera instrumental y jerárquica elementos de las culturas subalternas.

Intentado colaborar en este desafío, el trabajo que se presenta, inspirado y justificado en la premisa según la cual, la historia nos puede entregar inquietantes familiaridades y extrañezas que nos permiten interpelar nuestro presente (De Certeau 2006), analiza la historia colonial y postcolonial chilena (período que se inicia con la llegada de la república) en contextos fronterizos y de conflicto, con el objetivo de comprender críticamente nuestra actualidad en lo relativo a los problemas que aquejan a nuestra convivencia. Situados en esta perspectiva, ya nos hemos referido a la temática. Sobre los «parlamentos» de los siglos XVI y XVII, espacios donde se negociaban los conflictos en la frontera araucana entre mapuches y la corona española[2], afirmábamos lo siguiente:

> De este modo, la mediación lingüístico-cultural tal como se operaba en los parlamentos permitiría configurarse en una especie de antítesis de la dominación cultural. La mediación lingüístico-cultural supondría un contrapeso a la hegemonía que conlleva *per se* la dominación cultural (Samaniego 2012: 119).

Esto es, pudimos ver cómo[3], en aquel tiempo, las hostilidades siempre presentes en las relaciones entre diversos[4] disponían de un espacio de gestión de naturaleza política y cultural (los «parlamentos»), que posibilitó una convivencia tensional

[2] Las ideas referidas se desarrollaron en el marco del desarrollo del proyecto de investigación Fondecyt Regular N° 1090549 «Aproximación interdisciplinar a la mediación lingüística mapudungum-castellano entre los siglos XVII al XIX: Traductología, antropología histórica y filosofía». También se pueden tener referencias al respecto con los trabajos surgidos en el proyecto Fondecyt Regular N° 1120857 (2012-2014), «Expresión y presencia del otro en la frontera araucana: inscripciones mapuches e hispanas en lugares y en relatos de parlamentos de tres áreas de la Araucanía colonial, 1605-1803».

[3] Las ideas referidas se elaboraron en el marco del desarrollo del proyecto de investigación titulado «Aproximación interdisciplinar a la mediación lingüística mapudungum-castellano entre los siglos XVII al XIX: Traductología, antropología histórica y filosofía».

[4] Cabe indicar que los españoles no pudieron someter por la fuerza a los mapuche, lo que les obligó a desarrollar mecanismos de negociación. Con la llegada de la república, se produce la dominación violenta.

pero donde había un reconocimiento recíproco entre las partes. En este escenario, los procesos de mediación lingüístico-cultural, particularmente las prácticas de interpretación, adquirieron una importancia decisiva.

Hemos seguido en esta línea de investigación. En este texto nos referiremos a nuevas extrañezas y familiaridades que los espacios de negociación, en este caso, de los siglos XVIII y XIX, nos presentan. Más particularmente nos referiremos a las derivaciones ético-políticas de la diversidad en el marco de las relaciones y dinámicas de alteridad, comparando los espacios de negociación ya referidos con aquellos que se gestan con el inicio de la república.

Esta problemática se desarrollará en dos niveles de análisis. Por una parte, se describirán hallazgos que dan cuenta de cómo se administraban las relaciones entre diversos, en este caso relaciones interétnicas e interculturales, en esos espacios de negociación en los que, como hemos dicho, los procesos de mediación lingüístico-culturales detentan un rol preponderante. Asumiríamos, por tanto, que el lenguaje es lugar privilegiado de encuentro y desencuentro entre diversos y, consecuentemente, que es una entrada con significativa capacidad analítica para entender las condiciones y manifestaciones de la diversidad. En segundo lugar, sobre la base de este desarrollo descriptivo, nos interesa elaborar algunas inferencias ético-políticas (reconocimiento o desconocimiento de la diversidad, lugar de la palabra del otro y valor de esta palabra, presencia o ausencia de relaciones interculturales)[5] referidas a los contextos de emergencia (desarrollo histórico referido), pero extrapolables quizás a nuestra actual convivencia, marcada por las dificultades para vivir la experiencia de lo humano en plural.

1. Interpretaciones sobre expresiones de la diversidad en las relaciones hispano-mapuches

Abordaremos tres tópicos que consideramos que están relacionados entre sí y en los que se juega en gran medida el propósito de esta investigación: espacio público político, formas de comunicación (oralidad y escritura) y la idea de espacio-frontera. Es oportuno señalar que el interés principal se sitúa en la conformación del espacio público político, por cuanto creemos que en este espacio se juega la posibilidad de indagar con ciertas garantías de éxito en las dinámicas de reconocimiento de la diversidad (uno de los grandes déficits de nuestro presente), siendo las formas de comunicación y los tipos de espacio-frontera elementos constituyentes del mismo espacio público político.

1.1. *Sobre el espacio público político*

Parece clarificador afirmar inicialmente que los «parlamentos» referidos son espacios público políticos: esto es, espacios donde se debate, se negocia y se toman decisiones sobre asuntos que todos los participantes consideran significativos. Los

[5] Las entenderemos de modo general, como aquellas relaciones donde cada expresión de la diversidad tiene valor para el otro, o al menos es capaz de generar una dinámica de interpelación recíproca respecto de lo que cada cual considera válido y deseable.

conflictos son parte constitutiva de lo que se dirime, ya que estos nos remiten a distintas interpretaciones sobre una misma realidad; de hecho, es el conflicto el que permite iniciar un diálogo.

Afirma Gertrudis Payas (2013a) a partir de un atento análisis de las actas de los «parlamentos» escritas por los españoles previas a la aparición de la república, que hay muestras de reconocimiento de la contraparte mapuche por cuanto se da cuenta exacta de los rangos y jerarquías de los participantes mapuches, en igualdad de tratamiento que ellos mismos, los españoles. También se da cuenta pormenorizada de los modos de deliberación y se explican las condiciones y manifestaciones de las razones prácticas en juego. En este caso podemos ver cómo la díada cultura-poder nos remite a una cierta situación de equilibrio. Sigue señalando que:

> … podemos pensar en el parlamento/coyag como un concepto birreferencial que se crea en la colonia y por el que se identifica una institución de identidad también birreferencial, que es entendida por las dos colectividades desde sus respectivos horizontes hermenéuticos, y que remite a cada uno de sus respectivos horizontes culturales con mínima pérdida de soberanía. (Payas 2013a)

En esta misma línea Zavala y Payàs (2014), trabajando sobre los «parlamentos» del siglo XVIII, apuntan que el término español parlamento adquirió nuevas acepciones que permitieron una ampliación de su campo semántico debido al contacto oral con el mapudungun. Añade Payàs (2013b) que en estos se otorga una dignificación y personalización del interlocutor indígena, además de reconocer la estructura político-territorial mapuche. Por el contrario, sobre los parlamentos republicanos señala que

> … hay que considerar que la gran diferencia en extensión (comparada con los hispano mapuches) no es azarosa, sino que obedece a la pérdida de reconocimiento político por la parte mapuche bajo la república y el cambio de finalidad del evento mismo. Se introduce nuevo léxico que evidencia lo anterior, -por ejemplo, pactos de sumisión—, y hay un reemplazo de fórmulas diplomáticas (amistad, benevolencia) por fórmulas jurídicas que se alejan de la posibilidad de procurar equivalencia entre lenguas distintas (Payàs 2013a).

Con esto se quiere destacar la pérdida de soberanía y reconocimiento del mapuche en el paso de la colonia a la república en lo que se refiere a mecanismos de deliberación y decisión compartidos.

El espacio público político puede adoptar distintas morfologías y entrañar distintas posibilidades ético-políticas, dependiendo de cómo se establezcan los límites que marcan las condiciones que lo dinamizan y del papel que en este juegan las palabras. Hablaríamos de un espacio procedimentalista y uno fenomenológico.

En el procedimentalista, forma que adquiriría el espacio público político con la llegada de la república, las palabras son disciplinadas por los *a priori* ideológicos y políticos (los del estado-nación, los tribunales y la producción intelectual vinculada a estos) que, antes de cualquier enunciación, ya han marcado los objetivos de la conversación y los límites dentro de los cuales se puede hablar. El valor de las palabras es tensionado por la necesidad de ser eficaces dentro del ordenamiento establecido. En este espacio, las energías y significaciones están inducidas desde fuera, a partir de una particular razón que se torna hegemónica. La cohesión social en estos casos opera vía exclusión.

Por el contrario, en los primeros parlamentos se puede vivenciar la experiencia fenomenológica de lo político. Son las experiencias intersubjetivas las que en alguna medida van marcando los límites y posibilidades del espacio, cuya identidad se fragua a través de la manera como se van resolviendo los conflictos en una situación de reconocimiento entre las partes. La espacialidad se configura sobre la base de la convivencia, no al revés. Estamos ante espacio dinámico, vital y tensional y, por esta razón, con capacidad para transgredirse, para ir más allá de sus propios límites si es necesario.

1.2. *Sobre la oralidad y escritura*

Frente a un uso del lenguaje en que se mantienen las soberanías lingüísticas, donde la oralidad vale por sí misma y en relación a su otro (escritura española), situación que se da en los primeros «parlamentos», la emergencia de la escritura como textualidad ligada a la racionalidad civilizatoria que fundamenta la instalación del estado-nación, va a suponer el desconocimiento del otro (el mapuche en su oralidad). Su palabra dicha ya no va a ser realidad valiosa.

Luza y Samaniego (en prensa), en un estudio sobre el texto de Tomás Guevara «Las últimas familias araucanas», texto clave para entender el imaginario que se construye sobre los mapuche a principios del siglo xx, y que puede entenderse como un trabajo etnográfico sobre las costumbres de familias mapuches, establecen que este tipo de literatura sirve para situar al otro, al mapuches, a través de una traducción que somete la oralidad a la escritura (problema central de la etnografía), en la historia oficial y en el proyecto de nación al que el autor adscribe.

La calidad del narrador etnografiado (el mapuche en y desde su oralidad) cambia convirtiéndose en un sujeto constituido por el texto escrito (Sturge 2008). Lo extraordinario del otro, quizás incluso su inconmensurabilidad, se formatea en los códigos que interesan al autor. Es claro el carácter de *status* inferior que se le otorga a la lengua mapuche. Se interpreta al otro traduciéndolo primero de la oralidad a la escritura en mapudungum y posteriormente al castellano, lo que supone en este caso la imposición de la escritura. En realidad, se suprime al otro porque se le quita la palabra tal como este la enuncia y trasmite. Esto es clara expresión de la traducción de los vencedores (Claro 2012) como forma de resolver la relación entre lo propio y lo extranjero. Simultáneamente, la traducción se convierte en una tarea imposible por cuanto, en último término, el extranjero deja de serlo.

La desvalorización de la oralidad igualmente se muestra en las mismas prácticas orales desarrolladas por intérpretes en los «nuevos espacios público político» que aparecen de la mano de la progresiva instalación del estado-nación, los tribunales de justicia. Garbarini y Salgado (2013) identifican las funciones que los intérpretes desempeñan en los juzgados de letras de Angol y Temuco.

a) Tutelaban que los juramentos en mapudungum se ajustaran a la verdad.
b) Receptores judiciales encargados de notificar los distintos tipos de resoluciones que dictaba el tribunal.
c) Dar fe de las declaraciones y actuaciones de los mapuches en el tribunal.

Todas estas funciones están subordinadas y funcionalizadas al dispositivo político jurídico impuesto por la república. Ya no la interpretación como práctica con posibilidad para la inteligibilidad recíproca y el acarreo de los distintos mundos en

conflicto en ciertas condiciones de igual, sino interpretación como herramienta para generar eficacia en el marco del sistema unilateralmente establecido.

Podemos apreciar la tensión existente entre prácticas de apertura a la alteridad vía heteronomía de la palabra[6] y prácticas destinadas a dominarlas. Igualmente, el grado de reconocimiento entre las partes en conflicto está asociado a la oralidad y la escritura. Esto significa antes que nada que la interacción y el conflicto pueden ser analizados desde la oralidad y la escritura que vinculan o desvinculan a las partes. La oralidad estaría asociada a un mayor grado de reconocimiento. O dicho de otro modo: el reconocimiento que tenía el mundo mapuche cuando la interacción lingüística estaba mediada por la oralidad se fue perdiendo a medida que la escritura y, sobre todo, una escritura sin visos de heteronomía, se iba constituyendo en dispositivo a través del cual la parte letrada refería a la no letrada.

La condición relacional de las prácticas lingüísticas puede generar reconocimiento bien a través de la disposición recíproca a la comprensión, bien a través del conflicto irresoluble, abierto, tensional, que finalmente hace que uno se acostumbre al otro y en ese acostumbramiento la heteronomía de los lenguajes cristalice. Si en efecto se da tal heteronomía, habrá reconocimiento o al menos gérmenes para ello. El otro en su lingüisticidad es incorporado no para subordinarlo, sino que tal incorporación vivifica las comprensiones del uno. Esta dinámica permite erosionar cualquier tipo de imposición, produciendo un descentramiento de lo propio y un contagio entre partes que socava el esencialismo de las purezas. Los procesos de mediación lingüístico-cultural produjeron ambas situaciones: propiciaron la dominación anexando la alteridad a lo propio, e igualmente, posibilitaron reconocimiento entre partes en el marco de los conflictos.

1.3. *Sobre espacio y frontera*

Respecto de este tópico observamos dos modalidades que adquiere la frontera: como espacio para la interacción entre diversos, o como mecanismo para la expulsión del diferente. Las relaciones hispano-mapuches no pueden entenderse al margen de su carácter fronterizo. En el período colonial, tanto la frontera administrativa marcada por el río Biobío, como las fronteras siempre necesarias para construir identidades, podrían ser caracterizadas como porosas. La condición de soberanía lingüística presente en los «parlamentos» hizo que las palabras de unos y otros tuvieran que ser acogidas por cada una de las partes. Las palabras entraron en un circuito de exilio y de asilo que terminaron generando su efecto. La otredad se instaló en cada uno de los grupos en tensión haciendo que las tradiciones culturales en las que las palabras habitan entrasen en contacto, se contaminasen, empezaran a hacer mella en la estabilidad de lo propio. Esta dinámica lingüística en alguna medida socavó la vivencia y necesidad de mantener la frontera como límite que hay que defender, por cuanto esta marcaría la diferencia entre lo que somos y lo que no queremos ser, ya que más allá del límite habitaría nuestro no ser. La esperable

[6] Entendemos la heteronomía del lenguaje siguiendo a Silvana Rabinovitch (2013) como forma de reconocimiento: el otro con su tradición lingüística cobra espacio en la mía y de igual modo la mía podría tener espacio en la del otro.

acción de proteger el espacio como medio para saber quién es uno y, asimismo, poder contar con la necesaria alteridad en tanto correlato que afirmaría la seguridad sobre el conocimiento de ese uno, es embrionariamente superada por el hecho de atravesar los espacios, es decir, ir más allá del límite que la frontera establece. En este sentido, los «parlamentos» pueden leerse como gérmenes no voluntarios de un reconocimiento de la alteridad por cuanto obligaron a cambiar la conformación de las subjetividades y con ello las relaciones sociales.

Con la instalación de la república, las fronteras administrativa y de los imaginarios van a impedir las construcciones intersubjetivas que hasta el momento se habían ido forjando. Las vivencias fenomenológicas sobre lo político dejan de tener cabida en los nuevos espacios de negociación. La imposición de la monoculturalidad inscrita en los nuevos dispositivos para ordenar espacios, grupos e interpretaciones sobre la vida, lo va a impedir. Las fronteras se vuelven rígidas, infranqueables, sirviendo para saber quién es uno y con ello asumir que más allá de la frontera habita mi negación como condición de posibilidad de la identidad. Este tipo de frontera sirvió para reconfigurar las relaciones interétnicas e interculturales abocándolas a dos posibles opciones: expulsión o asimilación.

Se ve cómo las dinámicas de la diversidad se iluminan o se esclarecen hasta cierto punto, en el marco de cómo estas se presentan o no a través de sus respectivas palabras en los espacios donde se toman decisiones respecto de preocupaciones comunes y, principalmente, de los conflictos. Esto nos podría impulsar a pensar sobre morfología de los espacios democráticos. También se podría inferir que las distintas expresiones de la racionalidad con que cada cual se presenta frente al otro en estos espacios son instancias críticas para saberse en sus respectivos valores, y que la relación entre palabra y espacio no es baladí. Aquí la pregunta para dirimir la relación entre lo propio y lo extraño pasa por pensar si las distintas palabras en sus distintos soportes y ligados a distintas tradiciones culturales van articulando los espacios donde se pronuncian, si son estas las que van marcando el límite y por tanto el sentido, mejor los sentidos, o si por el contrario están determinadas por límites establecidos con anterioridad a su escucha.

Según la situación expuesta, la vivencia de la diversidad, en el tránsito de la época colonial a la republicana, entra en derroteros sombríos. Algunas expresiones de la diversidad, las de los sometidos, ya no van hacia donde quieren ir, incluso pueden perder el rumbo porque ya no son dueños de las riendas de su ir hacia alguna meta decidida. Van ellos, pero no como quisieran, sino como pueden. En la medida en que el equilibrio de poder entre partes se rompe y surge un mundo estructurado de manera asimétrica, los grupos que no son dominantes se ven obligados a adaptarse a la nueva situación, lo que implica que las relaciones que mantienen con su memoria y con otros grupos quedan afectadas por este hecho[7].

Se transita de lo más iluminado y chispeante, los destellos de cada cual —los diversos marcos de sentido expresados en la relación tensional y conflictuada—, a un desconocimiento de los mismos. El paso del parlamento como espacio publico político transcultural e híbrido, tal como Zavala indica (2008), al estado-nación como

[7] Se observa que en circunstancias de conflicto no resoluble por la fuerza, se generan condiciones para que la coexistencia entre grupos esté vinculada a un reconocimiento *obligado* entre las partes. Expresión de esto es la diferencia que se muestra entre la época colonial y la republicana.

dispositivo, en palabras de Foucault (1988), al servicio de la configuración de un único cuerpo social estable, fundamentado y justificado en un particularismo que se arroga universalidad; el paso de la presunción del valor de distintas racionalidades vinculadas a diversas expresiones a la negación de este; y el paso de un espacio que podríamos tildar de friccionado y rugoso, a uno liso y monocorde, son notas que hablan de las transformaciones sufridas en los espacios público políticos. Pareciera que lo que finalmente primó fue el intento, bastante exitoso por cierto, de suprimir la tensión que supone habitar inestablemente en la condición relacional articulada entre diversos.

2. Una lectura de nuestro presente

La problemática que está en el trasfondo de esta reflexión pasa por visualizar cómo coexisten en un mismo espacio y contexto histórico diversas éticas, concebidas como formas de entender la buena vida a partir de los lugares y caracteres habituales de los sujetos (Bilbeny 2000).

Lo anterior implica determinar el grado de reconocimiento recíproco que los interlocutores aceptan y otorgan, la caracterización del sujeto que está en condiciones para abrirse a la alteridad, y las dinámicas y morfologías que configuran un espacio que propicie al menos una convivencia en plural no excluyente. La respuesta que desarrollaremos se nutre de algunas de las extrañezas y familiaridades que surgen al leer nuestro presente desde las prácticas pretéritas, desarrolladas en el contexto de historicidad fronteriza y conflictuada antes expuesta.

Encontramos una cierta familiaridad entre las condiciones sociales y políticas que se vivieron en el periodo previo a la república y nuestro presente. En ese momento, españoles y mapuche estaban obligados a convivir, aunque esto no fuera deseo de ninguna de las partes. La imposibilidad de los españoles para dominar a los mapuche mediante las armas provocó esta situación: había hostilidad, pero no había posibilidad de expulsión. Estaban abocados a relacionarse sin desearlo. Los «parlamentos» permitieron hacerse cargo de esta situación.

En la actualidad, la complejidad (Morin 1999), el riesgo (Beck 2002), la hibridación (Martín-Barbero 1987) y la babelización constituyen algunas de las notas más significativas del paisaje de nuestro mundo. Hoy en día, el tradicional otro hostil respecto del que existe desconfianza no puede ser expulsado, ni neutralizado, ni silenciado fácilmente. Estamos obligados a convivir con nuevos vecinos, también con los indeseados, por muchas murallas que levantemos, y sin posibilidad en no pocas ocasiones de ponernos de acuerdo; en este ambiente, consensos y esencialismos universalistas y particularistas quedan descartados como principios y estrategias acordes a las exigencias del pluralismo contemporáneo (Díaz y Samaniego, 2014).

En estas circunstancias, se produce una circulación de puntos de vista que sitúan lo paradojal como atributo de la actual condición humana. Aunque se descubra la vocación de alteridad (en el mejor de los casos posibles), de igual modo se siente hostilidad hacia aquello que contraviene lo que para uno es propio, familiar. Asimismo, y a causa de la incesante interconexión producto de la movilidad generada por la globalización, se constata la paulatina superación de la inconmensurabilidad entre referentes culturales. No queremos afirmar con esto que los marcos de interpretación diversos desaparezcan, sino que la pluralidad de interpretaciones sí puede darse en un marco de comprensión recíproca; esto es, sí puede haber comunicación

con el otro aunque esta devenga en resignificaciones de lo que queremos transmitir. Esta dinámica, generadora de conflictos, facilita en alguna medida, aunque siempre en una vivencia paradojal, el acostumbrase a estar con el otro no buscado. En esta interrelación, al no poder desplazar al otro hasta su externalización, se favorece la generación de una dialéctica entre lo familiar y lo extranjero. Surge la pregunta entonces sobre cómo pensar en un espacio público político para nuestro presente que sea capaz de procurar una convivencia no excluyente, asumiendo que no podemos dejar de relacionarnos con los otros, aunque esta relación no sea deseada.

Tully (2004) plantea que las luchas sobre el reconocimiento son siempre luchas por las normas intersubjetivas predominantes, aquellas por las cuales los miembros de la sociedad son valorados y reconocidos, lo que requiere posibilidad y capacidad para deliberar. Supone además desafiar y poner en tela de juicio continuamente lo dado, lo establecido, lo vigente. Diríamos que el único poder que en verdad se puede limitar es el que se construye desde una intersubjetividad que habla sobre el deseo de querer vivir juntos, o de la convicción de verse obligados a vivir juntos. Así, los procedimientos y prácticas presentes en los espacios público políticos han de ser mutables, dinámicos, abiertos al cambio, conscientes de su finitud y limitaciones, y conscientes igualmente de que continuamente deben ser cuestionados. La experiencia y palabras de los participantes con sus particularidades no deberían ser formalizadas ni disciplinadas por dispositivos políticos que ordenen *a priori* las posibilidades de estos. En realidad, estos espacios se vivificarían en la medida en que continuamente las reglas del juego vayan cambiando desde la irrupción en este de formas diversas de llevarse a cabo, formas que irrumpen desde el decir y proponer de los involucrados. En síntesis, no se puede perder el espíritu de insubordinación, esto es, que siempre haya un otro que con otras palabras continuamente ponga en jaque el equilibrio y estabilidad.

Reconocernos implicaría, de este modo, aceptar la finitud de las propias categorizaciones con las que comprendemos y practicamos la vida, e igualmente aceptar aunque sea a regañadientes la fragilidad de la propia identidad. La no exclusión pasa por sabernos situados en una intersubjetividad vulnerable[8]. Para que esto se produzca, se requiere de un particular espacio.

> Lo que está en juego es la naturaleza performativa de las identidades diferenciales: la regulación y negociación de esos espacios que se están 'abriendo' continuamente y *contingentemente*, rehaciendo las fronteras, exponiendo los límites de cualquier reivindicación a un signo singular y autónomo de diferencia, sea este de clase, género o raza (Bhabha 2002: 264).

La intersubjetividad vulnerable forjaría un tipo de cohesión social que remitiría a un proyecto social abierto a lo que aún no es pensado. La interacción no podría ser calculada, y las identidades estarían en continua formación tomando conciencia de la insuficiencia de la singularidad y, por lo mismo, pudiéndose abrir quizás a la vida compartida que devendría mediante movimiento no previsible.

[8] Por intersubjetividad vulnerable estamos entendiendo la posibilidad de construir vínculos entre diversos a partir de acuerdos transitorios, acuerdos que no se fraguan en el hecho de compartir valores o principios que deban justificar una determinada manera de convivencia, sino acuerdos que son expresión de la toma de conciencia de la *necesidad* de tener que vivir juntos. La vulnerabilidad estaría dada por la fragilidad de estos acuerdos, que supondría su constante revisión como práctica inherente para una convivencia no excluyente.

Y las palabras siguen teniendo un papel crucial en este entramado: la necesidad de dialogar se hace imprescindible. Si estamos obligados a acostumbrarnos a estar con el otro, descubriendo la experiencia de lo humano como experiencia relacional, la ampliación de las categorizaciones con que construimos y ejecutamos la realidad y el descubrimiento de lo impropio en lo propio pasarán a formar parte de la identidad y expectativas con las que nos desempeñaremos en la red de relaciones. Los espacios público políticos deben ser redefinidos como un espacio de continuo dialogo. Fidel Tubino (2004) refiriéndose al caso de América Latina señala que la inclusión no subordinante de los otros históricamente excluidos pasa por la creación de espacios democráticos deliberantes e interculturales. Toda acción que quiera ser democrática debe ser interculturalmente crítica. Boaventura de Sousa Santos (2009) con su propuesta de hermenéutica diatópica sigue esta misma orientación, la que sitúa la gestión de similitudes y diferencias entre culturas y movimientos sociales a través del diálogo entendido como traducción intercultural, como mecanismos para desarrollar una contrahegemonía desde el Sur. La tensa relación entre unos y otros, administrada a través del diálogo, podría ir redefiniendo en un movimiento sin término definido la legitimidad e institucionalidad que dé forma a la convivencia. Consideramos entonces que es en el pluralismo que se vivencia en los mundos cotidianos, donde podemos encontrar el potencial para hacer frente a la normativización que los modelos sociopolíticos vigentes imponen. Al igual que en los «parlamentos» las vivencias fenomenológicas propiciaron una disposición decisiva para ir articulando una intersubjetividad vulnerable, la que exigía el cultivo de la palabra y que las normas que regulaban las negociaciones fueran reglas que pertenecieran a los diferentes juegos de los distintos participantes, pareciera que en nuestra actualidad explotar el potencial que se genera en el nivel vivencial-fenomenológico (nuevos sentidos, nuevas formas de vivir la identidad, presencia de distintas maneras de concebir la vida buena, diversos modos de solventar conflictos, variadas manera de asumir la institucionalidad) para transferirlo al nivel normativo, puede ser el camino para ir acortando el desajuste estructural entre lo normativo y lo vivido, que lo que finalmente produce es la fijación de la vida, según criteritos vitales de solo una parte de las mujeres y hombres que vivimos en este mundo.

Bibliografía

Aguiló, Antoni (2010). «Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: Orientaciones para el diálogo intercultural». En: *Cuadernos Interculturales*, 14, pp. 145-163.

Bhabha, Homi (2002) El *lugar de la cultura*. Trad. César Aira. Buenos Aires: Manantial.

Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo Global*. Trad. Jesús Alborés. Madrid: Siglo xxi de España Editores S.A.

Bilbeny, Norbert (2000). *Aproximación a la ética*. Barcelona: Ariel.

Claro, Andrés (2012). *Las vasijas quebradas. Cuatro variaciones sobre la tarea del traductor*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

De Certeau, Michel (2006). *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López. México: Universidad Iberoamericana.

De Sousa, Boaventura. (2009) *Una epistemología del sur.* México: Siglo xxi, CLACSO.

Díaz, Gonzalo / Samaniego, Mario (2014). «Reflexiones, críticas y re-conceptualizaciones sobre lo intercultural y la interculturalidad: un diálogo a dos voces». II Congreso

Interdisciplinar Relatos Culturales de la Crisis. Universidad de Playa Ancha, Universitat de València, 31 de marzo y 1 de abril.

FOUCAULT, Michel (1988). «El sujeto y el poder». Trad. Corina de Iturbe. En: *Revista Mexicana de Sociología*, 50, (3), pp. 3-20.

GARBARINI, Carmen Gloria / SALGADO, Ítalo (2013) Mediadores lingüísticos y administración de justicia en la Araucanía de fines del siglo XIX. Primeras Jornadas de Etnohistoria, Historia Indígena y Antropología Histórica en Chile, Universidad de Chile, 24 de octubre de 2013. (Trabajo cedido por los autores).

LUZA, Armando / SAMANIEGO, Mario (en prensa). «Etnografía y traducción. Una mirada a la producción intelectual sobre el mapuche durante la primera mitad del siglo XX».

MARTÍN-BARBERO, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* México: Gustavo Gili.

MORIN, Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Trad. Mercedes Vallejo-Gómez. Paris: UNESCO.

PAYÀS, Gertrudis *et al.* (2013a). Aproximación traductológica al léxico político en la diplomacia hispano-mapuche tardo-colonial y su evolución en el período republicano. Primeras Jornadas de Etnohistoria, Historia Indígena y Antropología Histórica en Chile, Universidad de Chile, 24 de octubre de 2013. (Trabajo cedido por la autora principal)

PAYÀS, Gertrudis (2013b). La traducción del relato etnográfico, entre la literatura, la historia y la ideología. XXII Encuentro Internacional de Traductores Literarios, Universidad Nacional Autónoma de México, 2-4 de octubre. (Trabajo cedido por la autora)

RABINOVITCH, S. (2013). «Heteronomía y Traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas)». En: Ochoa, Adriana (coord.) *Tránsitos y umbrales en los estudios literarios*. México: Ed. Bonilla Artigas y UNAM, pp. 143-156.

SAMANIEGO, Mario (2012). «Subjetividad, relaciones sociales y prácticas traductológicas: Claves ético-políticas del pasado pensando en el presente». En: Payàs, Gertrudis / Zavala, José Manuel (eds.). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, pp. 111-123.

STURGE, Kate (2008). *Representing Others. Translation, Ethnography and the Museum.* Manchester: St. Jerome Publishing.

TULLY, James (2004). «Recognition and Dialogue: The Emergence of a New Field». En: *Critical Review of Internacional Social and Political Philosophy*, 7 (3), pp. 84-106.

TUBINO, Fidel (2004). «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico». En: Samaniego, Mario / Garbarini, Carmen Gloria (comps.). *Rostros y Fronteras de la Identidad*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, pp. 143-156.

ZAVALA, José Manuel (2008). *Los mapuches del siglo XVIII: Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

ZAVALA, José Manuel / PAYÀS, Gertrudis (2014) «Expresión indígena y textualidad hispana en los parlamentos hispano-mapuches del siglo XVIII: Negrete (1771-1803)». En: González, David (ed.). *Represión, tolerancia e integración en España y América: Extranjeros, esclavos, indígenas y mestizos durante el siglo XVIII*. Madrid: Ediciones Doce Calles, pp. 335-350.

En el corazón de la cultura. Hibridación y mediación intercultural en el ámbito de la salud mental

FRANCISCO RAGA GIMENO
Grupo CRIT. Universitat Jaume I

Resumen: ¿Podemos partir de una misma concepción del diálogo intercultural independientemente del ámbito de la cultura en el que este se desarrolle? Esta es la cuestión fundamental que pretendemos abordar en el presente trabajo. Tras presentar las líneas básicas de la concepción del diálogo intercultural que el Grupo CRIT ha desarrollado en sus diferentes proyectos, presentamos las características que determinan la especificidad de la práctica de la mediación intercultural en el ámbito de la salud mental, y analizamos un caso real en el que participó una mediadora cultural perteneciente al citado grupo de investigación. A partir de estos datos nos planteamos la necesidad de articular espacios integrales de hibridación intercultural en ámbitos como el de la salud mental.

Palabras clave: mediación, diálogo, intercultural, psiquiatría, hibridación

Abstract: Can we start from a common concept of intercultural dialogue irrespective of the field of culture where it develops? This is the key question that will be tackled in this essay. After presenting the main lines of the concept of intercultural dialogue developed by the CRIT research Group in its various projects, I will present the features that determine the specificity of the intercultural brokering practice in the field of mental health, and I will analyze a real case where a woman cultural broker from our research group took part. Based on that information, I finally reflect on the need to articulate comprehensive spaces of intercultural hybridity in areas such as mental health.

Keywords: mediation, intercultural dialogue, psychiatry, hybridization.

1. Introducción

La cuestión que pretendo plantear en el presente trabajo es si podemos partir de una misma concepción del diálogo intercultural independientemente del ámbito de la cultura en el que este se desarrolle. En Raga, González y Baouchi (2014) analizábamos algunos aspectos técnicos de la labor de los mediadores interculturales en el ámbito de la salud mental, referidos, entre otras cuestiones, a los límites de sus actuaciones, a las relaciones entre mediación intercultural e interlingüística o a las posturas adoptadas frente a dilemas como el de la imparcialidad, el grado de contextualización cultural o el control de la interacción. El presente trabajo se centrará en cuestiones relacionadas con el trasfondo teórico, o incluso ideológico, en el que se asienta la mediación intercultural, en la idea misma de interculturalidad.

Mi propósito no es desarrollar un discurso teórico sobre qué es y qué no es la interculturalidad, sino reflexionar acerca de cómo las diferentes concepciones de la misma afectan a la práctica de la mediación intercultural, y cómo a su vez esta práctica profesional nos obliga a replantearnos ciertas ideas acerca de la naturaleza misma de la interculturalidad. En este sentido, presentaré datos de un caso real, referido en concreto al ámbito psiquiátrico, procedentes de los registros de intervenciones elaborados por una mediadora intercultural que, en el marco de un proyecto de investigación del Grupo CRIT, desarrolló su labor en un hospital público de la Comunidad Valenciana en diferentes períodos entre los años 2010 y 2012.

Como se irá comprobando, el hecho de centrar el análisis en el ámbito de la psiquiatría determinará en gran medida las reflexiones planteadas acerca de la interculturalidad. No he escogido este campo porque sea especialmente representativo de las relaciones interculturales, sino más bien por todo lo contrario, porque el ámbito de la atención psiquiátrica a pacientes extranjeros resulta especialmente complejo y nos enfrenta de manera extrema a algunos de los principales dilemas que se plantean en el desarrollo de los diálogos interculturales. Si la salud (que afecta a cuestiones como la vida, la muerte, la enfermedad, la sanación o la concepción del cuerpo humano) se sitúa en el corazón mismo de la cultura, podemos afirmar que la salud mental se ubica en el corazón del corazón de la cultura. Nos encontramos con la paradoja de que las psiquiátricas son, con toda seguridad, las consultas médicas en las que el éxito del diagnóstico y del tratamiento depende de manera más evidente de una estrecha interacción comunicativa entre médico y paciente; y son al mismo tiempo las que, en situaciones interculturales, precisan de una intervención más activa por parte de los profesionales de la mediación. Es decir, en el ámbito de la atención psiquiátrica se manifiesta de manera patente la ambivalencia de la mediación, que posibilita la comunicación eficaz entre los interlocutores, pero puede al mismo interferir en la misma.

En primer lugar plantearé las ideas básicas sobre la interculturalidad que de manera teórica, o como decía, casi ideológica, suponen la base sobre la que los miembros del Grupo CRIT hemos venido desarrollando nuestros proyectos en mediación intercultural en el ámbito sanitario. A continuación comentaré algunas características específicas de la mediación intercultural en el ámbito de la psiquiatría, para pasar inmediatamente a presentar el caso real que nos servirá como ejemplo. Finalmente, y a partir de los datos de este caso, plantearé algunas cuestiones acerca de la concepción de la interculturalidad antes apuntada.

2. Interculturalidad como forma de diálogo

Como marco general que no vamos a cuestionarnos, consideramos la interculturalidad fundamentalmente como un proceso comunicativo que, como tal, debe basarse en el conocimiento mutuo. Como señala Parekh (2005), los diálogos interculturales deben fundamentarse en la mayor información compartida posible acerca de los significados culturales y sociales del comportamiento, o comportamientos, sobre los que gira el diálogo. Esta información, aplicada en este caso al ámbito sanitario, debe centrarse en los significados culturales y sociales que el comportamiento en cuestión tiene para los pacientes en su cultura de origen y en la cultura de acogida, y en los significados culturales y sociales que el mismo tiene para el personal sanitario y para la población autóctona en general en la cultura de acogida. Este aspecto debe incluir una reflexión crítica acerca de los comportamientos propios de la cultura de acogida que puedan ser equiparables a los comportamientos de la cultura de origen de los pacientes abordados en el diálogo intercultural.

Este proceso comunicativo, basado en el conocimiento mutuo, se apoya, en nuestra concepción del diálogo intercultural, en las siguientes ideas, que más adelante serán cuestionadas. En primer lugar, no consideramos la interculturalidad como un modelo integral de convivencia entre personas procedentes de diferentes culturas, sino como un método para abordar los posibles conflictos de tipo cultural que puedan surgir en dicha convivencia. Traducido al ámbito sanitario, esto significa que el hecho de que en este momento en el estado español haya personas procedentes de prácticamente todos los puntos del planeta no implica, desde nuestra concepción de la interculturalidad, que el sistema sanitario biomédico español deba incorporar indiscriminadamente las prácticas de los distintos sistemas sanitarios del mundo; pretender que el personal sanitario autóctono aplique de manera generalizada las prácticas de la medicina tradicional china, de la medicina ayurvédica, o de las diferentes medicinas tradicionales y populares no solo es ingenuo sino que su aplicación resultaría muy poco operativa.

A este respecto, hay que señalar que cuando las personas se trasladan a una cultura diferente a la suya no pretenden en general desarrollar su vida manteniendo intactos sus propios patrones culturales; las culturas son entidades dinámicas, cambiantes, moldeables, y en la mayoría de aspectos la población extranjera intenta adaptarse a los comportamientos de la sanidad española, sanidad que, de acuerdo con nuestras encuestas, valora en general muy positivamente, en muchas ocasiones muy por encima de la atención sanitaria en sus países de origen. Ahora bien, que las culturas sean por naturaleza dinámicas, tendentes a la hibridación, no significa que un individuo pueda eliminar, adaptar o cambiar, como quien se cambia de camisa, todos los aspectos de la cultura en la que ha sido socializado. Hay principios culturales[1] que las personas ni quieren ni pueden cambiar de manera no problemática, porque forman parte integral de la identidad misma del individuo. Son estos principios culturales los que pueden generar ciertos conflictos en las interacciones entre personal sanitario y pacientes extranjeros, y es para abordar estos conflictos concretos, locales, no integrales, para lo que proponemos un método de negociación

[1] No demasiados. Lo cierto es que en el campo de la mediación intercultural sanitaria casi siempre estamos hablando del mismo conjunto de temas.

o mediación de carácter intercultural. En definitiva, no concebimos la interculturalidad como un modelo integral de convivencia sino como el fundamento de una metodología sobre la que se asienta la negociación, el diálogo o la mediación aplicables a casos concretos.

En este sentido, en los diálogos o mediaciones interculturales no contemplamos la validez de una u otra cultura en su conjunto, sino la solución que estas han adoptado frente a un problema de convivencia concreto. Partiendo de una concepción de las culturas en las que estas se consideran como un conjunto de módulos, interrelacionados entre sí, pero no necesariamente integrados como sistemas cerrados[2], los diálogos interculturales se centran en determinados aspectos de estos módulos culturales, sin que las consecuencias de dicha mediación tengan que afectar a otros módulos o aspectos de las culturas implicadas. Como señala San Román (1996), una cultura no desaparece porque se modifique o desaparezca un hecho o comportamiento cultural, tampoco la nuestra.

En segundo lugar, siguiendo a Giménez (2003), partimos del hecho de que las culturas son evidentemente diferentes (lo que puede provocar los problemas comunicativos culturales a los que nos enfrentamos), pero no radicalmente diferentes, las culturas presentan una universalidad, una mutua accesibilidad (inmensamente superior a la que se da, por ejemplo, entre las lenguas) sobre la que podemos establecer el diálogo. Quizás no pudiéramos establecer un diálogo intercultural con individuos procedentes de otros planetas, pero los pacientes extranjeros no son extraterrestres, pese a la imagen de exótica e impenetrable otredad que en algunos casos se quiera transmitir.

Y en tercer lugar, siguiendo igualmente a Giménez (2003), partimos del hecho de que todas las culturas son, de entrada, igual de válidas, igual de legítimas, que todas las soluciones que han planteado a los retos de la convivencia humana son, de entrada, igual de respetables, e igual de cuestionables. No existe una cultura, ni siquiera la mayoritaria, la del país de acogida, que deba partir de una posición de superioridad. De acuerdo con esta concepción, todas las culturas deben participar en el diálogo intercultural en igualdad de condiciones; lo cual implica, entre otras cosas, que, dependiendo del desarrollo del mismo, la sociedad y el estado receptor deberían poder plantearse la introducción paulatina de aquellos cambios normativos, organizativos, presupuestarios o de mentalidad que se consideren pertinentes. Como señala Collazos (sf):

> Las voces que más destacan en este sentido son las que hablan de adaptar culturalmente los servicios a todos los usuarios. Si seguimos la opinión contraria, el «que se adapten ellos», tendremos un problema de salud grave. Si nosotros no modificamos nada y lo mantenemos todo como está —sin adaptaciones lingüísticas, sin mediación cultural, sin formación ni sensibilización para los profesionales sanitarios, sin promoción u orientación de salud en los colectivos inmigrantes— tendremos una mayor presencia de problemas de salud pública.

Sin embargo, hay que señalar que este principio, el de no superioridad de una cultura sobre otra, es especialmente complejo de mantener en un ámbito, como el

[2] Siguiendo en este sentido la postura mayoritaria en la antropología contemporánea. Véase, por ejemplo, Clifford (1995).

biomédico, donde tan presente está la idea de avance científico, la idea de que la biomedicina no solo es diferente a otras tradiciones médicas, sino que es evidentemente mejor.

3. Mediación intercultural en salud mental[3]

Comentábamos anteriormente que el ámbito psiquiátrico presenta una especial complejidad desde el punto de vista de la mediación intercultural. En primer lugar hay que destacar el papel central, fundamental, que las cuestiones culturales desempeñan en el campo de la salud mental. Aunque un paciente que acude al servicio de traumatología explique que la causa última de que se haya roto la pierna es que ha sido atacado por un espíritu maligno, este factor espiritual, en último extremo, puede desempeñar un papel nulo o muy secundario en el diagnóstico y tratamiento de la fractura. Sin embargo, un paciente que acude a los servicios de salud mental puede perfectamente aducir que la causa directa y, de hecho, la naturaleza de su mal, consiste en que ha sido atacado o poseído por un espíritu maligno, y este dato puede desempeñar, como veremos a continuación, un papel decisivo en el diagnóstico y tratamiento de la enfermedad[4].

En segundo lugar hay que tener en cuenta que la fractura de una pierna, por su misma naturaleza fisiológica, es un mal que debe ser curado. Sin embargo, lo que determina en gran medida que un estado mental deba ser considerado patológico o no es su incidencia en el comportamiento social. Hay mucha gente que obedece, por ejemplo, a un perfil neurótico, pero solo cuando esta neurosis afecta a las relaciones interpersonales de manera significativa se puede plantear la idea de considerar su naturaleza patológica. La situación, obviamente, se complica cuando nos trasladamos a situaciones interculturales, como señala Winkelman (2009: 207), lo que es aceptable o inaceptable desde el punto de vista de los comportamientos sociales varía de una cultura a otra, con lo cual está en juego la propia definición del paciente como enfermo; un comportamiento considerado patológico en una cultura no tiene por qué serlo en otra. Por ejemplo, el propio Winkelman (*Ibíd.*: 212) comenta un estudio sobre la disociación de la personalidad en ciertas prácticas del yoga que perfectamente podría considerarse patológica desde el punto de vista psiquiátrico.

En relación con lo anterior, existe una corriente dentro de la psiquiatría actual especialmente crítica con la idea de la universalidad de las patologías mentales y, por tanto, de los diagnósticos y tratamientos psiquiátricos. Sue y Sue (2008: 35 y 155) señalan que una buena terapia no puede estar por encima de la competencia cultural del terapeuta, sino más bien al contrario, ya que los servicios de salud mental surgen en un contexto cultural particular y están imbuidos de supuestos y valores que no son aplicables de manera indiscriminada a todos los grupos culturales. Kleinman (1980), uno de los pioneros de esta corriente, denomina «falacia

[3] Algunos de los contenidos de este apartado están basados parcialmente en Raga, González y Baouchi (2014).

[4] Como señalan Collazos y Casas (2007: 256): «En psiquiatría, dada la ausencia de marcadores biológicos, el diagnóstico es puramente clínico, lo cual hace fundamental la comunicación, si falla, falla el diagnóstico, y por tanto el tratamiento».

categorial» al intento de proyectar sobre una cultura enfermedades mentales propias de otra. Por poner un ejemplo referido a la sintomatología, Kleinman (1998: 189) señala que en las sociedades no occidentales se da una mayor tendencia a somatizar los problemas mentales y apenas se observan casos de doble o múltiple personalidad. Por su parte, Pérez (2004: 74) señala que en general en las culturas no occidentales hay una tendencia a la aparición de cuadros psicóticos breves con menor tendencia a la cronificación, los síntomas psiquiátricos pueden ser más dramáticos y espectaculares para un observador occidental, la expresión psicológica de los síntomas suele ser global, abigarrada o atípica, y la distinción entre las diferentes categorías psiquiátricas, incluso entre neurosis y psicosis, puede resultar complicada.

De hecho, en el DSM-IV-TR (American Psychiatric Association, 1994), una de las clasificaciones de las patologías mentales más empleadas en la psiquiatría occidental, se incluye un apéndice en el que se detallan las características de lo que se denominan «síndromes específicamente culturales», síndromes, como el *koro* o el *susto*, que se dan únicamente en determinadas zonas geográficas, y que presentan características que, para ser comprendidas, deben ser ubicadas en su contexto cultural. Sin embargo, son muchos los autores que consideran que las clasificaciones oficiales de las patologías mentales, como la del DSM-IV-TR, siguen adoptando un punto de vista universalista, sustentado en una ideología de tipo etnocéntrico. Cohen (2004: 486-7) critica, por ejemplo, la clara separación entre aspectos físicos y mentales que presenta el DSM-IV-TR, que debería ser relativizada atendiendo a criterios culturales; critica igualmente que se considere a los «síndromes específicamente culturales» como variantes de síndromes universales. Por otro lado, algunos autores opinan que en realidad las patologías que no aparecen en el apartado de «síndromes específicamente culturales» también serían, tal y como son presentadas en la clasificación, síndromes o patologías ligadas a una cultura concreta, la occidental, y que, por tanto, se deberían tener en cuenta ciertos aspectos culturales a la hora de diagnosticar y tratar las supuestas patologías universales en pacientes pertenecientes a culturas no occidentales. Paniagua (2005: 155 y ss.) propone una serie de factores culturales que pueden mediatizar los diagnósticos en salud mental; por ejemplo, por citar algunos casos, para los desórdenes obsesivos-compulsivos habría que tener en cuenta los comportamientos repetitivos rituales, para los desórdenes disociativos habría que tener en cuenta si en la cultura en cuestión se consideran habituales los fenómenos de trance o de posesión espiritual, y para la esquizofrenia y desórdenes psicóticos habría que tener en cuenta las prácticas de comunicación con los espíritus.

En cuarto lugar, hay que señalar que la actitud de la sociedad en su conjunto, y por tanto de los individuos afectados, respecto a la enfermedad mental varía enormemente de unas culturas a otras; en algunas culturas de origen el grado de estigma que sufren las personas con enfermedades mentales es muy superior al que se observa actualmente en las culturas de acogida. Por ejemplo, Kadri (2007: 134-8), refiriéndose a la sociedad marroquí actual, señala que el elevado estigma que sufren los enfermos mentales, especialmente en el caso de las mujeres, afecta gravemente a su desarrollo personal y a su vida social, y que este estigma se hace extensivo al conjunto de la familia del enfermo. Rechtman (2004: 29) apunta que el estigma puede ser incluso mayor entre los grupos de inmigrantes, que tienden a desligarse de los miembros con enfermedades mentales.

4. Análisis de caso

Estas características se reflejan de manera muy evidente en el caso real vamos a analizar. El paciente, de unos 25 años, de origen palestino, estaba ingresado con diagnóstico de esquizofrenia en la planta de salud mental del hospital. Tanto el paciente como su familia residían en un centro de acogida para refugiados, aunque hay que señalar que la condición de refugiado no parecía desempeñar un papel determinante en su estado de salud, por ejemplo, no parecía presentar síntomas de Desorden de Estrés Postraumático, habitual en los refugiados con problemas de salud mental. A pesar de profesar la religión católica, las claves culturales con las que el paciente y su familia interpretaban la enfermedad mental eran en general coincidentes con las que se pueden encontrar en las culturas tradicionales de los países árabes.

La piedra angular del caso residía en la no aceptación por parte del paciente y de su familia de su condición de enfermo mental, ya que pensaban que se trataba de un caso de posesión espiritual, a lo que se añadía el fuerte estigma social que supone la condición de enfermo mental en su cultura de origen. El paciente había ingresado en el hospital para someterse a un escáner cerebral pero había sido derivado al servicio de psiquiatría, donde finalmente se dictaminó su ingreso, un ingreso aparentemente voluntario[5].

Los psiquiatras se enfrentaban a varios retos, además del puramente lingüístico, para los que resultaba indispensable la figura de la mediadora, de origen argelino. En primer lugar tenían que determinar si en su cultura de origen el paciente sería considerado como un enfermo mental. En este caso, a falta de formación cultural específica por parte de los psiquiatras, la mediadora desempeñó un papel muy activo a la hora de establecer el diagnóstico. Esta podía explicar a los psiquiatras las características de los comportamientos de las personas enfermas mentales y de las personas embrujadas en el marco de las culturas árabes, pero como señalaba uno de los psiquiatras: «A mí me pueden explicar los ingredientes que lleva un cuscús y la forma de cocinarlos pero si yo no he probado nunca un cuscús yo no puedo saber si el plato que estoy comiendo sabe o no realmente a cuscús». En este caso la mediadora, por su propia experiencia cultural, se decantó por una interpretación en términos de enfermedad mental, ya que no consideraba que el paciente se comportase como una persona poseída por un espíritu. De hecho, y de forma bastante cuestionable, en algunas ocasiones, en sus interpretaciones del árabe al español llegó a omitir ciertas informaciones del paciente y sus familiares que apuntaban a esta interpretación en términos de posesión espiritual por un *jinn*. Como se puede comprobar en la transcripción de una de las entrevistas grabadas, en alguna ocasión llegó a no interpretar al español las peticiones de la madre para que su hijo fuera visitado por un exorcista, que, por cierto finalmente acabo visitándolo, aunque con resultados poco exitosos.

En segundo lugar, en el supuesto de que en su cultura de origen no se le considerara un enfermo mental, los psiquiatras tenían que decidir si esto debería implicar que tampoco en la cultura de acogida se le tratara como tal. Los propios psiquiatras

[5] En realidad el paciente y su familia optaron por el ingreso voluntario cuando les dijeron que para forzar el ingreso involuntario sería precisa la presencia de un juez.

reconocían que el dualismo entre enfermedad mental y posesión espiritual es un debate instalado en nuestra propia cultura. Como señalaba uno de los psiquiatras:

> Que estoy embrujado lo dice mucha gente, y casi toda española. El caso es que tenemos más o menos una idea de lo que quiere decir embrujado en España, […] el problema es que no sabemos lo que quiere decir eso en un pueblo del Magreb, que además será diferente en Argel que en un pueblecito del Rif donde solo pueden subir las burras.

Además, como señalaba otro psiquiatra, también los pacientes autóctonos acuden a sanadores tradicionales, a este respecto precisaba:

> Mientras no nos salgamos de madre y no reforcemos conductas de enfermedad, ¿por qué no? Otra cosa es que [el curandero] te diga que no te tomes las pastillas que te da el médico, y reza al Señor […]. También muchos españoles con problemas mentales van a sanadores tradicionales, y sí que parece que los curanderos han aprendido a decirles que se tomen las medicinas del médico y esto, esto y esto de más.

Sin embargo, los psiquiatras no concebían la atención sanitaria y la espiritual como una disyuntiva terapéutica, sino que tendían a incorporar las manifestaciones espirituales como un elemento más de la sintomatología psiquiátrica. Como señaló un psiquiatra:

> Estar embrujado siempre es un síntoma de alerta, otra cosa es la intensidad que tiene. Estar embrujado siempre te va a hacer pensar que hay algo patológico, pero la intensidad es la que te va a definir qué le está pasando. Por ejemplo, nosotros tenemos la diferencia entre una idea que es desproporcionada, casi no coherente con su entorno, pero no a lo mejor la idea delirante. Entonces estar embrujado, dependiendo de la interpretación cultural puede estar encuadrado en un grupo o en el otro.

Otro psiquiatra afirmaba:

> Si un paciente te dice que está oyendo a la Virgen María, tu misión como psiquiatra no es la de convencerle de que la Virgen María no le está hablando, porque él la está oyendo, sino la de interpretar terapéuticamente esos datos.

En tercer lugar, los psiquiatras tenían que encontrar la forma de transmitir al paciente su condición de enfermo mental, ya que asumir el estado de enfermo mental se considera fundamental para el proceso curativo; y transmitirlo sin obtener el rechazo frontal del paciente y su oposición al tratamiento farmacológico. En este aspecto la mediadora era especialmente sensible a la idea de estigma que supone la enfermedad mental en las culturas árabes actuales, y a las consecuencias de rechazo que podía tener por parte del paciente y sus familiares. Esto la llevó en ocasiones a filtrar la expresión *enfermedad mental* y a utilizar como alternativa, también de manera cuestionable, términos como *cansancio mental*, que resolvían el impacto de la expresión, pero no garantizaban que se cumpliera la función de transmitirle, para ser aceptado y asumido por el paciente, el hecho de que padecía una enfermedad mental. De hecho esto provocó que el primer psiquiatra encargado del caso decidiese abandonarlo y derivarlo a otro colega, que sintonizó más con la necesidad de transmitirle al paciente de una manera matizada e indirecta la idea de que padecía una enfermedad mental.

5. Repensando la interculturalidad

Lo cierto es que el paciente acabó diagnosticado como esquizofrénico, ingresado más o menos involuntariamente y recibiendo un tratamiento farmacológico estándar. Como apuntan Collazos, Qureshi y Casas (2007: 212), los pacientes procedentes de culturas no occidentales presentan el doble de diagnósticos de esquizofrenia que los pacientes occidentales[6], reciben más fármacos antipsicóticos, y son hospitalizados más habitualmente de forma involuntaria. Estos mismos autores apuntan que en muchos casos puede tratarse de diagnósticos erróneos, motivados por una mala interpretación cultural de determinados síntomas. Los datos estadísticos del hospital de nuestro estudio señalan que, por ejemplo, durante 2010 se diagnosticó trastorno esquizofrénico a un 17.6% de los pacientes autóctonos ingresados, y a un 30.6% de los pacientes extranjeros.

Así pues, más allá de la legitimidad de la actuación concreta de la mediadora (Raga, González y Baouchi, 2014), este caso nos plantea algunas cuestiones acerca de la naturaleza misma del proceso de diálogo intercultural tal y como lo hemos caracterizado. ¿Qué alternativas tenían los psiquiatras, sin conocimientos integrales sobre la realidad de la enfermedad mental y de la posesión espiritual en las culturas árabes, enfrentados a un posible fenómeno de posesión espiritual que en nuestra cultura ha sido asumido como un dato sintomático de patología mental, y con un nivel de estigmatización social llamativamente desigual en ambas culturas?

Anteriormente abogábamos por un tratamiento local, modular, de los problemas de convivencia intercultural, un planteamiento que evita enfrentar las culturas en su conjunto, y que propugna la necesidad de combinar un conocimiento genérico de las diferencias culturales, una cierta competencia intercultural, con un conocimiento concreto, específico, de los aspectos relacionados con los problemas abordados. Y lo seguimos manteniendo para la mayoría de casos; por ejemplo, desde nuestro punto de vista, el diálogo intercultural que surgió en la sanidad española en torno a la adaptación de los menús de los hospitales a las necesidades de los pacientes extranjeros se pudo abordar a partir del conocimiento preciso de un número no demasiado amplio de datos culturales.

Sin embargo, cuando nos trasladamos al «corazón de la cultura» nos surgen serias dudas al respecto. ¿Se puede abordar el caso presentado anteriormente desde una competencia cultural general, o desde el conocimiento parcial, modular, de lo referido a la salud mental? ¿O hace falta una vivencia intercultural, un conocimiento extenso de los comportamientos de los poseídos y los enfermos mentales, un conocimiento amplio de los límites de lo aceptable en los comportamientos sociales, y del papel de la espiritualidad en cada cultura? ¿Hay que saber realmente, como decíamos antes, «a qué sabe el cuscús»?

Apuntábamos igualmente el papel fundamental que debe desempeñar en este tipo de diálogos la reflexión sobre la propia cultura de acogida, reflexión que, partiendo de una base cultural común, puede facilitar la comprensión de la otra cultura, y puede generar cambios en la propia. Y se trata de un principio que en general seguimos manteniendo; por ejemplo, a la hora de abordar el tema antes comentado,

[6] El mismo dato aporta Paniagua (2005: 134) a propósito de los pacientes procedentes de culturas tradicionales en general.

el de la flexibilidad de los menús en los hospitales para adaptarlos a los principios religiosos o de salud de otras culturas, fue fundamental reflexionar acerca de la diversidad de preferencias alimentarias por parte de la población autóctona (veganos, por ejemplo). La consecuencia fue una flexibilización en la elaboración de menús, basados hasta ese momento exclusivamente en criterios de adecuación biomédica, para recoger las opciones interculturales e intraculturales.

Sin embargo, una vez más, cuando nos trasladamos al ámbito psiquiátrico las cosas tienden a tomar un cariz diferente. Como hemos comentado, efectivamente, también en nuestra cultura se mantiene una idea popular de trastornos motivados por causas espirituales, y se reconoce y admite el mantenimiento de una sanidad tradicional paralela, siempre que no interfiera en el tratamiento psiquiátrico. Pero estos tratamientos tradicionales centrados en los factores espirituales se mantienen absolutamente al margen de la psiquiatría, y las manifestaciones de los pacientes respecto a la naturaleza espiritual de sus males se reinterpretan en términos sintomatológicos psiquiátricos. Es decir, el devenir histórico no ha hecho que se niegue la realidad espiritual pero la ha subsumido dentro del perfil psiquiátrico. En el «corazón de la cultura» las diferencias cobran una especial dimensión, que parece imponerse sobre la base cultural común; la llamativa diferencia entre culturas respecto a la relación entre hechos espirituales y hechos psiquiátricos no parece ayudar a establecer una base común sobre la que establecer el diálogo, ni parece propiciar un replanteamiento de la realidad de la cultura de acogida. ¿Por qué no admitir la incidencia espiritual en nuestra cultura, en los ámbitos científicos de la misma, pero sí en una cultura externa?

Estas y otras cuestiones, en las que no nos detendremos (como por ejemplo el tratamiento de las diferencias en cuanto al grado de estigmatización), nos hacen cuestionarnos si determinados ámbitos culturales no precisan de un tratamiento diferenciado en el que se relativicen los principios básicos que mantenemos acerca de los diálogos interculturales. En ámbitos tan complejos como el de la salud mental se plantea la posibilidad de buscar alternativas de carácter más radical, de articular no ya soluciones locales, sino espacios interculturales integrales.

Estos espacios interculturales han adoptado diversas formas en el campo de la psiquiatría. Por un lado, se ha pretendido aumentar y sistematizar el componente «antropológico» de las consultas psiquiátricas. El propio DSM-IV-TR presenta lo que se conoce como Formulación Cultural, una entrevista previa, en la que a modo de trabajo de campo etnográfico, se le pregunta al paciente por una serie muy amplia de aspectos de su cultura de origen, especialmente en lo referente a temas sanitarios (véase la revisión de Rohloff y otros, 2009). Sin embargo, este tipo de entrevistas presenta una serie de problemas que provoca que apenas se lleven a cabo. Por un lado, se inviste al psiquiatra con un estatus de antropólogo para el que no tiene formación; además las preguntas genéricas pueden ofrecerle al psiquiatra algunas ideas sobre la cultura de origen del paciente, pero difícilmente van a prevenir todos los problemas de comunicación intercultural que puedan ir surgiendo a lo largo del tratamiento. Otra opción consiste en integrar a los mediadores interculturales en los equipos psiquiátricos, con un cierto papel en los procesos diagnósticos (cosa que ni se plantea en otros ámbitos médicos), como ha venido ocurriendo por ejemplo en el *Programa de Psiquiatría Transcultural-PsiTrans* del Servicio de Psiquiatría del Hospital Universitario de la Vall d'Hebron de Barcelona.

Pero la propuesta más radical y ambiciosa de creación de un nuevo espacio intercultural consiste en la implementación de una auténtica psiquiatría intercultural, o etnopsiquiatría, que a partir de experiencias precursoras, como la del equipo de Henri Collomb en los años 60 en el Hospital Fann de Dakar (Sarr *et al.*, 1997), se ha venido desarrollando en diferentes países y con diferentes perfiles. Una psiquiatría que, a partir del conocimiento profundo, extenso e integral de las realidades referidas a la salud mental en las culturas implicadas, sea capaz de articularlas, hibridarlas de forma productiva en una nueva realidad terapéutica, de manera que se aprovechen aquellos aspectos de ambas culturas que resulten positivos para el tratamiento y que no produzcan rechazo mutuo.

Estas propuestas de psiquiatría intercultural cuentan, sin embargo, con algunos inconvenientes. Por un lado, hay que tener en cuenta la diversidad de culturas sanitarias de origen con las que nos encontramos y que obligaría tal vez a generar diferentes propuestas de psiquiatría intercultural adaptadas a las diferentes culturas de origen. Y por otro lado, y más importante, hay que tener en cuenta las reservas que provoca el hecho de crear servicios de atención al extranjero no integrados en el sistema psiquiátrico autóctono, que pueden derivar en una «guetización» o exclusión de los pacientes extranjeros. Por ejemplo, Lurbe (2005: 260-7) lleva a cabo una presentación bastante crítica de las propuestas y prácticas de un centro de salud mental de París, que la autora identifica como ECP1, en el que se practica un tipo de etnopsiquiatría caracterizado por el uso de terapias tradicionales propias de las culturas de origen de los pacientes. A este respecto, Lurbe (*Ibíd.*: 262) señala que:

> […] las instituciones que derivan a sus usuari@s de origen extracomunitario a este servicio saben que obtendrán una interpretación en la que el psiquismo es definido en términos fundamentalmente étnicos. La lógica es clara: si la etiología de la sicopatología de las minorías extracomunitarias radica en la diferencia étnica, ¿para qué buscar respuesta más allá de las especificidades culturales de est@s usuari@s?

De alguna manera, podríamos decir que hoy por hoy estas propuestas de hibridación constituyen, más que una solución efectiva a los problemas que plantean los diálogos interculturales en el campo de la salud mental, un síntoma de las dificultades que supone abordarlos desde los postulados que apuntábamos en el apartado 2.

6. Conclusión

Lo que hemos propuesto en el presente trabajo es que las características propias de los ámbitos culturales que estén siendo abordados pueden determinar planteamientos interculturales de diferente naturaleza. Para abordar aspectos que se sitúan más o menos en la periferia de la cultura, o que al menos no ocupan un lugar central de la misma, seguimos manteniendo la posibilidad de establecer diálogos interculturales locales, directos, que pueden derivar en mutuas adaptaciones culturales respecto al tema tratado. Sin embargo, para abordar aspectos que ocupan un lugar cultural central, que implican a los fundamentos centrales de la cultura, nos cuestionamos la idoneidad de establecer este tipo de diálogos locales, y nos planteamos la posibilidad de ensayar planteamientos interculturales de carácter más integral, de crear nuevos espacios interculturales integrales.

Bibliografía

American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*. Washington DC: American Psychiatric Press.

Cohen, Alex (2004). «Mental Disorders». En: Carol R. Ember / Melvin Ember (eds.). *Encyclopedia of medical anthropology. Health and illness in the world's cultures. Vol. 1.* Nueva York: Springer, pp. 486-493.

Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Trad. Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa.

Collazos, Francisco (sf). *Entrevista en profunditat a Francisco Collazos. Coordinador del Programa de Psiquiatria Transcultural de l'Hospital Universitari Vall d'Hebron*, http://www.interculturalitat.cat/resources/entrevista-en-profunditat-francisco-collazos-coordinador-del-programa-de-psiquiatria-trans (última consulta: 29-01-2014).

Collazos, Francisco y Casas, Miguel (2007). «Tratamiento psiquiátrico del paciente magrebí». En: Driss Moussaoui / Miguel Casas (eds.). *Salud mental en el paciente magrebí*. Barcelona: Glosa, pp. 255-264.

Collazos, Francisco, Qureshi, Adil y Casas, Miguel (2007). «La psicosis y los magrebíes en España». En: Driss Moussaoui / Miguel Casas (eds.). *Salud mental en el paciente magrebí*. Barcelona: Glosa, pp. 207-218.

Giménez, Carlos (2003). *Qué es la inmigración*. Barcelona: Integral.

Kadri, Nadia (2007). «Estigma y esquizofrenia en las sociedades musulmanas». En: Driss Moussaoui / Miguel Casas (eds.). *Salud mental en el paciente magrebí*. Barcelona: Glosa, pp. 133-149.

Kleinman, Arthur (1980). *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley: University of California Press.

Kleinman, Arthur (1998). «Do psychiatric disorders differ in different cultures?». En: Peter, J. Brown (ed.). *Understanding and applying medical anthropology*. Mountain View: Mayfield, pp. 185-196.

Lurbe, Katia (2005). *La enajenación de l@s Otr@s. Estudio sociológico sobre el tratamiento de la alteridad en la atención a la salud mental en Barcelona y París*. Barcelona: Universitat Autónoma de Barcelona. Tesis doctoral.

Paniagua, Freddy A. (2005). *Assessing and treating culturally diverse clients. A practical guide*. Thousan Oaks: Sage.

Parekh, Bhikhu (2005). *Repensando el multiculturalismo*. Trad. Sandra Chaparro. Madrid: Istmo.

Pérez, Pau (2004). *Psicología y psiquiatría transcultural. Bases para la acción*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Raga, Francisco, González, Elena y Baouchi, Hadja (2014). «Mediación interlingüística e intercultural en salud mental». En: Grupo CRIT. *La práctica de la mediación interlingüística e intercultural en el ámbito sanitario*. Granada: Comares, pp. 221-264.

Rechtman, Richard (2004). «El enfoque multicultural en salud mental.» En: *Quaderns Caps* 32, pp. 24-30.

Rohlof, Hans, Knipscheer, Jeroen W. y Kleber, Rolf J. (2009). «Use of the Cultural Formulation with refugees». En: *Transcultural Psychiatry* 46, pp. 487-505.

San Román, Teresa (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Tecnos.

Sarr, Doudou, Seck, Amadou y Ba, Moussa (1997). «Quarante ans de psychiatrie au Sénégal (1938-1978)». En: Ludovic d'Almeida *et al. La folie au Sénégal*. Dakar: Association des Chercheurs Senegalais, pp. 201-27.

Sue, Derald W. y Sue, David (2008). *Counseling the culturally diverse. Theory and practice*. New Jersey: John Wiley, 5ª ed.

Winkelman, Michael (2009). *Culture and health. Applying medical anthropology*. San Francisco: Jossey-Bass.

From la otra orilla and back: representaciones del mestizaje en las traducciones al español de literatura hispano-estadounidense

MARÍA LÓPEZ PONZ
Universidad de Salamanca

Resumen: La hibridación que caracteriza a las obras surgidas en contextos de interculturalidad no es fácil de trasladar en las traducciones que de ellas se realizan a otros idiomas. De hecho, el mestizaje es más que una elección o una forma de expresión para los escritores del *entre*, es parte de su capital cultural, siguiendo la terminología propuesta por Pierre Bourdieu, y, por lo tanto, también de su identidad social e individual. Sin embargo, en el trasvase a otra lengua intervienen nuevos agentes que pueden poseer capitales culturales diferentes a los originales, lo que provoca que la obra traducida sea un espacio en el que se dan múltiples luchas de capitales que tienen una repercusión directa en el producto final.

Palabras clave: mestizaje, literatura hispano-estadounidense, literatura híbrida, *habitus*, capital.

Abstract: The hybridization that defines the works that emerge in intercultural contexts is not easy to transfer to their translation into other languages. In fact, the *métissage* is more than just a choice or a form of expression for their authors; it is part of their cultural capital, following Pierre Bourdieu's terminology, and therefore of their social and individual identity as well. However, in the transfer to another language, new agents endowed with cultural capitals which differ from the original ones are involved, turning the translated work into a space of multiple struggles of capitals which have a direct impact on the final product.

Keywords: *métissage*, Hispanic-American literature, hybrid literature, *habitus*, capital.

1. La importancia del mestizaje en la literatura hispano-estadounidense

Más allá de la territorialidad de las naciones, los movimientos globales tienen repercusiones sobre la vida de los individuos, especialmente sobre las de aquellos que, por pertenecer a comunidades minorizadas o a naciones precarias, han de desenvolverse en un contexto distinto al de origen. Tanto en el caso de los migrantes, obligados a adaptarse al país de llegada, como en el de las minorías étnicas, religiosas o culturales dentro de una nación, la confrontación entre dos formas distintas de ver el mundo, y a menudo también dos lenguas, influye necesariamente en la manera en la que el individuo se ve a sí mismo así como en su relación con el mundo que habita. La construcción o la revisión de la identidad puede ser un proceso problemático e incluso doloroso en estas situaciones, sobre todo si los valores de las culturas en juego presentan características opuestas. La exposición a dos influencias culturales puede resultar también en la apropiación de elementos de ambas para dar lugar a una mezcla de características en la que el individuo escoge qué valores de cada comunidad desea privilegiar. Mediante esta hibridación, el individuo mestizo no se siente atado a un solo territorio o nación, sino que integra ambas afiliaciones en su personalidad sin pertenecer enteramente a ninguna de las dos. De esta forma construye su identidad respondiendo al juego intercultural que es su vida y no se cierra en un extremo, sino que opta por habitar y desarrollarse conscientemente *in-between*, en el *entre*: «Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es eso justamente lo que define mi identidad» (Maalouf 2010 [1999]: 9). Cierto es que las identidades nunca acaban de estar unificadas, pero, además, fenómenos como la migración y la globalización provocan que se encuentren cada vez más fragmentadas y fracturadas, construidas a través de múltiples y diferentes discursos, costumbres y posturas que, a menudo, se cruzan y contradicen (Hall 1996: 4). De ahí que el individuo tenga primero que alcanzar lo que podríamos denominar una conciencia híbrida para dar el siguiente paso: la verdadera formación y aceptación de la identidad propia. Llegado a este punto, entiende que es posible utilizar, conjurar, acoplar todas las culturas, y es entonces cuando el proceso autoidentificatorio toma rasgos canibalísticos, ya que lo que hace es precisamente engullir todas las influencias que recibe, masticarlas, digerirlas, asumirlas y transformarlas en algo nuevo que mantiene la esencia del original, pero que, definitivamente, no es lo mismo.

La modernidad globalizada y nómada (*cf.* Braidotti 2000) que habitamos, donde la supresión de fronteras para la comunicación y el intercambio de información es el objetivo último de las instituciones de gobierno supranacionales (Bauman 2000: 18), las identidades y adscripciones sociales tienen la misma cualidad *líquida*, siguiendo las palabras de Bauman, que la realidad. Y, como tales, no están fijadas a un contexto sino que evolucionan con o a pesar de él. Ya no hay lugar para la rigidez, el sedentarismo o la cerrazón en el mundo, embarcado en un proceso de definitiva transformación gracias a las fluidas propiedades de los líquidos, que *se desbordan*, *se filtran*, *salpican* o *inundan* (*Ibíd*.: 8) con inherente facilidad: «emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos, en tanto que estos últimos —si es que siguen siendo sólidos tras el encuentro— sufren un cambio: se humedecen o empapan» (*Id*.). Es decir, la fluidez de los procesos identitarios, que contemplan, cada vez con más frecuencia, la apertura al mundo y a distintas influencias desde edades muy tempranas

convierte a la sociedad en una estructura desordenada y heterogénea, cuyos miembros mantienen afiliaciones que, en muchas ocasiones, son internacionales.

No es extraño pues que los escritores del *entre* opten por la hibridación lingüística para expresar sus múltiples afiliaciones, su biculturalidad, subrayando el «metonymic gap» acuñado por Ashcroft, Griffiths y Tiffin (2000: 137). La experiencia de desplazamiento que supone no pertenecer del todo a ninguno de los dos lados, junto con la mezcla de influencias que reciben de ambas tradiciones se traduce en la sensación de encontrarse en un tercer espacio *entre* las dos culturas, una zona de contacto en la que la pureza es un oxímoron y la construcción de la identidad está marcada por procesos de autodescubrimiento, asimilación y subversión. De esta amalgama surgen personalidades híbridas, identidades líquidas capaces de desarrollar aptitudes anfíbicas para desenvolverse en ambos mundos. Son ejemplos fehacientes de lo que varios autores denominan *cosmopolitismo vernáculo* (Hall 2002) (*cf.* Appiah 2006 y Cronin 2006).

La expresión mestiza que cultivan, en la que se yuxtaponen varios lenguajes, sirve para revelar la contradicción y el conflicto que se establece entre los diferentes sistemas de valores y creencias representados por cada uno de ellos. Muestra, así, un claro afán por exponer una realidad heteroglósica en la que los significados no están cerrados, sino que son complementados por la relación dialógica y comunicativa que se establece entre los diferentes lenguajes que componen el discurso del narrador (Bajtin 1982: 293-296). Mediante esta técnica, se hace patente una visión de la realidad que desafía la normatividad del lenguaje único y, por tanto, de una única visión del mundo: «a partir de ese encuentro de voces, se confrontan ideologías contrarias, en polémica; en definitiva, representan un ataque al estilo y al discurso monológico y monoestilístico. Podríamos decir entonces que revela la 'otredad', la respuesta del interlocutor hacia otro acto de habla» (Zavala 1991: 103). El idioma dominante es a menudo *indigenizado* al funcionar como un marco en el que insertar, copiar estructuras o expresiones procedentes de la lengua vernácula hasta crear obras *digráficas*, «escritas a la vez en las dos lenguas del escritor» (Casanova 2001: 345). El lenguaje es, por tanto, el medio más directo a través del cual expresar un capital cultural distintivo que busca hacerse oír, así como el terreno donde las zonas fronterizas y de fricción cultural se articulan y expresan. Walter Mignolo (2000: 250) denomina «bilanguaging» o «plurilanguaging» a ese proceso de escribir y pensar entre lenguas que, en su opinión, celebra la fractura en el proceso global entre historias locales y diseños globales, entre mundialización y globalización, y que critica la idea de que la civilización está unida a la pureza del monolingüismo. Sigue, así, la estela de Derrida cuando afirma que ninguna lengua es *solamente una* (*cf.* también Khatibi 1985) —«il n'y a pas d'idiome pur» (Derrida 1996: 23)—, y que nadie puede realmente hablar en más de un idioma (*Id.*). El «bilanguaging» recoge esa incapacidad para poseer competencia lingüística en dos lenguas sin convertir esa doble afiliación en una amalgama de influencias que se fusionan en una *única* identidad.

Es precisamente a las comunidades hispanas[1] en Estados Unidos a las que Mignolo señala como ejemplo del «bilanguaging», ya que constituyen un caso

[1] Soy consciente de estar equiparando bajo el epíteto «hispanas» comunidades de muy distintas procedencias, evoluciones históricas y rasgos culturales. No obstante, no veo desacertado afirmar que sus

clarísimo de mestizaje lingüístico y cultural, especialmente si pensamos en el spanglish: un lenguaje que representa, efectivamente, una forma de vivir en el mundo. Las narrativas hispano-estadounidenses surgen en un contexto muy particular, producto tanto del desarrollo de ciertos acontecimientos históricos, como de los intensos flujos migratorios de finales del siglo XX. Los cientos de miles de personas de origen hispano que viven en EE.UU., unidos a los que habitan esa zona porosa que es la frontera entre este país y México, conforman una comunidad racial, lingüística y cultural que, a partir de los años 60, se ha ido haciendo más y más visible en la sociedad estadounidense. Sin embargo, la hibridación lingüística y cultural que les caracteriza también acarrea en ocasiones repercusiones negativas, la más sangrante de ellas constituye, sin duda, la sensación de no pertenencia a ninguna de las dos culturas. La estadounidense no les considera iguales (de hecho, el racismo es un tema constante en sus obras) y se siente incómoda ante la hibridación lingüística y cultural de la que hacen gala (*cf.* Butler y Spivak 2007: 58-61). Por otra parte, la nación de origen no les reconoce, puesto que han perdido su pureza, son «vendidos», «pochos» en el caso de los chicanos, que han abandonado la patria de sus ancestros y mutilado la lengua de sus padres, de ahí que la impotencia al viajar al país de origen y no ser capaz de expresarse correctamente en español sea una situación recurrente en numerosas novelas hispanas escritas en inglés. No obstante, el mismo sentimiento es considerado desde un punto de vista mucho más positivo por otros autores, «as an enriching way of living from which they can benefit», como resalta Ochoa Fernández (2003: 109), hasta el punto de adquirir «a balance that makes it difficult to determine which is the dominant and which is the subordinate culture», en palabras de Pérez Firmat (1994: 6).

En cualquier caso, la decisión de en qué lengua escribir es ya, a menudo, una difícil de tomar, cargada de connotaciones sentimentales: «escribir en inglés es o puede ser un acto de venganza contra los padres, contra la patria, contra uno mismo» (Pérez Firmat 2000: 23), mientras que «escribir en español es un acto de reconciliación, con mi patria, con mis padres, conmigo mismo» (*Ibíd.*: 53). Cabe decir que en muchas ocasiones esta decisión se dirime por una cuestión práctica. Por un lado, los *one-and-a-halfers* y los migrantes de segunda y subsiguientes generaciones poseen mucha más competencia lingüística activa en inglés que en español al ser el idioma adquirido y perfeccionado en las instituciones educativas (*cf.* Bustamante-López 2008). Por otro, escribir en inglés les permite «existir literariamente» (Sales 2004: 459), ya que les proporciona una visibilidad y una presencia en el mercado anglosajón que jamás conseguirían haciéndolo en español. La dificultad de esta toma de postura radica, por tanto, en que posiciona al narrador en un lugar de enunciación desde el que escribir y en relación con el cual el público va a leer su obra. Para los escritores hispano-estadounidenses, ese lugar de enunciación no puede ser la cultura anglosajona, sino sus márgenes: las zonas en las que la pureza se disuelve en otro universo cultural que añade nuevos significados y significantes. La decisión de emplear solamente inglés o español les situaría en un espacio distinto al que habitan y de ahí que, independientemente de cuál de los dos idiomas funcione como matriz, el lenguaje nunca sea puro ni monoglósico. Cada código se relaciona, además, con

---

manifestaciones culturales expresan una conciencia mestiza similar, así como que el spanglish, con las variaciones propias de cada variedad del español, es el idioma común a todos estos grupos sociales.

una parte constituyente de su identidad y experiencia vital, por lo que el salto entre lenguas nunca es neutro ni inmotivado.

Sin embargo, la literatura creada en el ámbito hispano de EE.UU. va más allá del mestizaje lingüístico y, con frecuencia, plantea un verdadero reto para el lector monocultural al incluir numerosas referencias biculturales, girar en torno a temas que tienen que ver con la vida y la historia de estas comunidades, y plantear un verdadero posicionamiento ideológico con respecto a asuntos como las jerarquías internacionales o el poder de unas sociedades sobre otras. Por otro lado, su situación cada vez más consolidada dentro del canon provoca que los márgenes desde los que estos escritores comenzaron a expresarse vayan ocupando una posición más central, desde la que hacerse oír con fuerza. Así, como nos recuerdan cada año diferentes estudios, el español y las comunidades de origen hispano ocupan un lugar definitivamente pujante en los Estados Unidos, por lo que el capital cultural, simbólico y económico de estas sociedades mestizas está experimentando un alza. Curiosamente, a pesar de que España *importa* numerosas manifestaciones culturales de Estados Unidos, lo hispano-estadounidense no es demasiado conocido aquí y, de hecho, esa pujanza en la literatura, por emplear como ejemplo el objeto de este artículo, no se refleja en las librerías españolas.

2. La presencia del mestizaje en las obras originales

Podríamos pensar que esa hibridación en el lenguaje de la que hablábamos se produce de forma uniforme y similar en todas las sociedades hispanas de los Estados Unidos y, sin embargo, lo que ocurre es justo lo contrario: «[t]here is no one Chicano language just as there is no one Chicano experience» decía Anzaldúa (1987: 80), y esta afirmación es extrapolable al resto de comunidades. En la vida real, el mestizaje lingüístico se manifiesta de diversas maneras y en diversos grados y, como el reflejo de la realidad que pretende ser, en la literatura se da la misma variedad. Por ver varios ejemplos, la puertorriqueña Ana Lydia Vega emplea el español como lengua matriz, pero salpicada de tal cantidad de términos anglosajones —sin marcar tipográficamente— que la única forma de entender el texto es efectivamente ser bilingüe. Además, hace hablar a sus personajes en la variedad de inglés, español o spanglish que emplearían en la vida real:

> Suzie Bermúdez buscó en vano un rostro pecoso, un rubicundo crew-cut hacia el cual dirigir sus batientes eyelashes. Unfortunately, el grupo era predominantly senil, compuesto de Middle-class, SuburbanAmericans estrenando su primer cheque del Social Security.
>
> — Ujtéejpueltorriqueña, ¿noveldá?
>
> preguntó un awful hombrecito de no más de threefeet de alto, emborujado como un guineo niño en un imitation Pierre Cardin mini-suit.
>
> — Sorry
>
> murmuró Suzie con magna indiferencia. Y poniéndose los sunglasses, abrió el bestseller de turno en la página exacta en que el negro haitiano hipnotizaba a su víctima blanca para efectuar unos primitiveVoodoorites sobre su nakedbody (Vega 1978).

Esmeralda Santiago, también puertorriqueña, toma, en cambio, el inglés como lengua matriz e incluye, aquí y allá, palabras, dichos y expresiones en español

características del ámbito social, cultural o gastronómico de Puerto Rico que resalta en cursiva y para las que incluye un glosario al final de la novela. Por otro lado, reproduce el habla de la protagonista realizando una aproximación fonética a su forma de hablar inglés, dejando patentes el acento y los errores gramaticales:

> «Seben gray?» I asked Mr. Grant, pointing at his big numbers, and he nodded.
> «I no guan seben gray. I eight gray. I teeneyer.»
> «You don't speak English,» he said. «You have to go to seventh grade while you are learning.»
> «I have A's in school Puerto Rico. I lern good. I no seven gray girl.» (Santiago 1993: 226)

También muestra el constante cambio de código que emplea cuando habla con sus amigos en el que usar una lengua u otra depende «de la que salga primero»:

> On the way home, I walked with another new ninth grader, Yolanda. She had been in New York for three years but knew as little English as I did. We spoke in Spanglish, a combination of English and Spanish in which we hopped from one language to the other depending on which word came first.
> «Te preguntó el Mr. Barone, you know, lo que querías hacer when you grow up?» I asked.
> «Sí, pero, I didn't know. ¿Y tú?"
> «Yo tampoco. He said, que I like to help people. Pero, you know, a mí no me gusta mucho la gente.» (Santiago 1993: 258).

La chicana Denise Chávez escribe en inglés e incluye términos en español, señalando así que las experiencias narradas se desarrollan en un ambiente bilingüe y que, para reflejar la realidad, tienen que aparecer sin marcar tipográficamente, camufladas en el texto. Con esta técnica consigue que el cambio de código desaparezca, al no haber distinción entre dos lenguas, sino un único *continuum* en el que se enlazan las dos:

> They held warm, softened objects, handkerchiefs and embroidered limpiadores with pale stitched roses on a fading background of days: lunes, martes, miércoles. In the corners, wrapped in filmy plastic bags, were peinetas still holding tufts of strong, dark hair (Chávez 2004 [1986]: 48).

Sandra Cisneros, también chicana, confronta las culturas norteamericana y mexicana mediante un uso muy particular del lenguaje. Utiliza su conocimiento del registro oral del español mexicano y lo plasma en el texto inglés, de manera que la estructura sintáctica resulte extraña para un lector inglés monolingüe. Aunque la hibridación está presente en todo el texto, es en los diálogos donde se hace más evidente cómo utilizan el lenguaje los habitantes del *entre*:

> — Zoila! Father says, out of breath. — For the love of God! Get back in the car!
> — I'm never going anywhere with you again, you big fat liar! Never! What do you take me for?
> — Zoila, please don't make a scene. *No seas escandalosa*. Be dignified…
> — *Lárgate*. Scram! I'm warning you, don't come near me! […]
> — ¡*No me toques*! Mother says. — *Suéltame*. ¡*Animal bruto*! She screams at the top of her lungs.

> In two languages Mother hurls words like weapons, and they thump and thud their target with amazing *accuracy* (Cisneros 2002: 84).

En otras ocasiones, persigue un objetivo casi pedagógico, puesto que, mediante recursos textuales como la compensación o la transcripción literal, intenta contrarrestar los problemas que un lector monolingüe puede tener al leer sus obras. De esta forma le educa y guía:

> I'm really conscious of trying to teach, but I don't want to make my texts sound as if I'm writing for the non-Spanish speakers. The central person that is sitting across from me is going to be someone from the Texas border area, but I also am conscious that people who don't speak Spanish are eavesdropping. I really try to teach them a little bit of how people in the area speak without losing them completely. I try to structure it in such a way that they can capture the essence even if they don't know a syllable of Spanish (Godayol 1999: 59).

Muy similares son las estrategias que sigue la dominicana-estadounidense Julia Alvarez, en cuyas novelas varía el grado de hibridación lingüística. Así, en *How the García Girls Lost Their Accents* los términos españoles no son numerosos y siempre están marcados en cursiva, y el juego entre lenguas se pone más de manifiesto en el modo en el que los personajes suelen emplear un inglés incorrecto o sintáctica y semánticamente influenciado por el español, por ejemplo en el calco de dichos y refranes:

> «Maybe not. Maybe, just maybe, there's something they've missed that's important. With patience and calm, even a burro can climb a palm.» This last was one of her many Dominican sayings she had imported into her scrambled English (Alvarez 2005 [1991]: 138).

Por el contrario, en la historia para niños *How Tía Lola Came To ~~Visit~~ Stay* el personaje principal, Tía Lola, no habla inglés, mientras que sus sobrinos apenas chapurrean un par de frases en español, por lo que la tensión lingüística entre ellos es constante. El original presenta numerosas palabras y oraciones en español que suelen venir luego traducidas al inglés para facilitar la comprensión del texto. Observamos, al igual que ocurría con Cisneros, cierta intención pedagógica en esta técnica, como de hecho explica Alvarez al final de la obra:

> As for those of you who might not know any Spanish at all, I've tried always, *siempre*, to translate each phrase or word right after the Spanish, so that in reading about Tía Lola, you (like Miguel and Juanita) might learn a little bit of Spanish, *un poquito de español*, from her (Alvarez 2001: 146).

Podríamos seguir viendo ejemplos que demostrarían que existen tantas estrategias posibles como obras. Esta circunstancia revela la enorme diversidad lingüística que comprende el spanglish, un idioma que, al igual que la personalidad de sus usuarios, es un amasamiento construido a partir de las circunstancias históricas, políticas, lingüísticas y culturales que han marcado su evolución. Más que una lengua unificada, el spanglish es, así, una actitud y una forma de entender el lenguaje que constituye un claro ejemplo de la heteroglosia dialógica descrita por Bajtin (1982: 300), al entablar los distintos lenguajes que permean la voz del narrador una relación comunicativa por la que cada uno *es* y ocupa un lugar en el discurso

en relación refractaria con el otro. Lejos de ser un elemento neutro e inmotivado, el lenguaje funciona aquí como un símbolo ideológico; la corriente literaria como un mecanismo de poder que con su creciente presencia y visibilidad en librerías, premios, ferias del libro y medios de comunicación confiere a estas comunidades y a su forma de hablar un capital simbólico y una legitimidad de los que carecían hasta ahora.

3. Representación del mestizaje en las traducciones

Decíamos con anterioridad que el mestizaje que exhiben estos autores es una parte fundamental de su capital cultural[2] y, como tal, marca las coordenadas desde las que observan y actúan en el mundo. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando el traductor no comparte ese mismo lugar de enunciación? Como veremos a continuación, muchos de los casos analizados demuestran que el hecho de poseer o no un capital cultural similar —o de, al menos, conocerlo en profundidad— tiene consecuencias en la manera de acometer la traducción así como en el resultado final. Recordemos, por ejemplo, las excelentes versiones españolas de obras de Cisneros o de Alvarez realizadas por traductoras como Liliana Valenzuela, y las flojas traducciones de las mismas obras publicadas en España a principios de los años 90 por Ediciones B (*cf.* López Ponz 2014). Simplemente a modo de muestra[3], dadas las limitaciones de espacio, veamos algunos ejemplos. Los primeros están extraídos de *Woman Hollering Creek and other stories* y en ellos observamos cómo en el texto publicado en España la mayoría de soluciones están encaminadas a la creación de un texto prácticamente monolingüe y monotópico, exageradamente fluido. Al abogar por una estrategia de corte naturalizante, se eliminan gran parte de los juegos interlingüísticos que caracterizan el mestizaje:

> Say it. Say you want me. You want me. *Te quiero*. Look at me. I said *look* at me. *Don't* take your eyes from mine, Death. Yesssss. My treasure. My precious. *Mi pedacito de alma desnuda*. You want me so bad it hurts. A tug-of-war, a tease and stroke. Smoke in the mouth. *Hasta la muerte*. Ha! (Cisneros 1991: 65).
>
> Dilo. Di que me quieres. Me quieres. Te quiero. Mírame. He dicho que *me mires*. No apartes tu mirada de la mía. Muerte. Sí. Mi tesoro. Mi preciosa. Mi pedacito de alma desnuda. Me quieres tanto que te duele. Un tira y afloja, una caricia y un golpe. Humo en la boca. Hasta la muerte. ¡Ja! (Cisneros 1992: 105).
>
> Don't go out there after dark, *mi'jita*. Stay near the house. *No es bueno para la salud. Mala suerte*. Badluck. *Malaire*. You'll get sick and the baby too. You'll catch a fright wandering about in the dark, and then you'll see how right we were (Cisneros 1991: 51).
>
> No vayas allí después de oscurecer, mi'jita. Quédate cerca de la casa. No es bueno para la salud. Mala suerte. Mal aire. Caerás enferma, y el bebé también. Pillarás un

[2] Para Pierre Bourdieu, este tipo de capital se presenta de tres formas distintas: de forma objetivada como bienes culturales (libros, discos, cuadros, etc.); de forma institucionalizada como títulos otorgados por los organismos formadores (escuela, universidad, centros de posgrado, etc.); y de forma incorporada como los conocimientos que posee un individuo.

[3] Los ejemplos aquí citados forman parte de un amplio estudio recogido en el libro *Juego de capitales: la traducción en la sociedad del mestizaje* (López Ponz 2014).

catarro paseándote en la oscuridad, y entonces verás si teníamos razón (Cisneros 1992: 82).

En cambio, la traducción de esta misma obra publicada en el ámbito hispano de Estados Unidos cuatro años después y realizada por Liliana Valenzuela construye un texto difícil de leer para un público monolingüe y mucho más complicado si el lector no conoce las variedades del español habladas en la frontera entre México y Estados Unidos. De esta manera, compensa la heteroglosia del original con soluciones plurilingües, pero también pluritópicas:

> La Virgen de Guadalupe está en el altar mayor porque es un *big* milagro; el *crooked* crucifijo en un altar de al ladito porque es un *little* milagro.
>
> Pero nosotros 'tamos ajuera en el sol. Mi *big brother*, Junior, acuclillado contra la pared con los ojos cerrados. Mi *little brother*, Kiks, corre alrededor en círculos (Cisneros 1996: 19).
>
> Sí claro, él era su sancho de vez en cuando, pero qué le importa eso a una mujer de veinte años que trae al mundo de los güevos. A la primera chanza, se juntó con un senador tejano muy famoso que ya se estaba abriendo brecha pa'la casa grande. Le puso un condominio muy elegante al norte de Austin (*Ibíd.*: 67).

Fijémonos ahora en cuán diferente es la traducción de las referencias culturales en las dos versiones españolas de una obra seminal de la literatura hispana en Estados Unidos, *How the García Girls Lost Their Accents* de Julia Alvarez. En la primera versión, publicada en España por Ediciones B, se opta también por estrategias de corte naturalizante, mientras que la realizada por Mercedes Guhl y publicada por Vintage en Estados Unidos trata de mantener el contexto mestizo de la obra, aunque para ello tenga que recurrir a la no traducción. En esta línea, en una escena del capítulo «Joe», Yolanda y John están escuchando la radio y suena una canción de los Beatles, *All you need is love*:

> «All you need is love,» the radio wailed, as if it were hungry. [...]
>
> «Love» the song snarled, starved. «Love... love...» (Alvarez 2005 [1991]: 70-71).
>
> —Todo lo que necesitas es amor —gimió la radio, como si estuviera hambrienta. [...]
>
> —Amor —rezongaba la canción, ciertamente famélica—. Amor... amor... (Alvarez 1994: 77).
>
> Como si tuviera hambre, la radio gimió «*All You Need Is Love*», la canción de los Beatles. [...]
>
> «*Love*», gruñó la canción, hambrienta. «*Love... love...*» (Alvarez 2007: 72).

En efecto, al traducirla, se pierde la referencia cultural, que en español deja de ser reconocible, pero, curiosamente, de haberse dejado en inglés, habría sido identificada por la mayoría de los lectores, ya que la canción es también muy conocida en España. En la segunda traducción, en cambio, no sólo se conserva la letra en inglés, sino que, además, se explicita que Alvarez está haciendo referencia a la canción de los Beatles, con lo que cualquier lector hispano puede reconocerla. Más adelante encontramos otro ejemplo similar con el título de un libro. Cuando las hermanas comienzan a explorar las nuevas posibilidades de su identidad femenina, Yolanda recibe una reprimenda por llevar a casa la obra *Our Bodies, Ourselves*, un título fácilmente identificable para un lector anglosajón, ya que su publicación

en 1970 constituyó un auténtico hito en la entrada de la sexualidad femenina en la esfera pública. Considerada un clásico en el canon feminista, *Our Bodies, Ourselves* hablaba de muchos temas que aún eran tabúes en la época. Guhl recurre de nuevo a la no traducción y conserva el título original, mientras que la versión de Ediciones B, dado que el libro nunca ha sido publicado en España, opta por trasladarlo como *Nuestro cuerpo, nuestra personalidad*, lo que hace que el lector pierda completamente la referencia original, porque es difícil que relacione ese nombre con la obra real que Alvarez menciona. Esto sería un ejemplo claro de lo que Rabadán (1991: 111) denomina una «laguna de tipo ontológico», ya que no hay traducción posible al español de algo que simplemente no existe en esa lengua y, por lo tanto, no significa nada para el público. La técnica seguida por Guhl parece más adecuada para respetar la particularidad del contexto en el que tiene lugar la acción y demandar un pequeño esfuerzo a los receptores monolingües por comprender la mezcolanza de influencias que reciben los protagonistas, similar al que deben realizar en otros momentos los lectores del texto original que desconocen la lengua española.

Es cierto que las obras pertenecientes a la literatura hispano-estadounidense son complejas y llenas de matices que, como hemos visto, plantean numerosas dificultades de traducción. Esta tarea será más sencilla para una persona que tenga conocimientos sobre el tipo de literatura que escriben estos autores y el particular contexto del que surge y en el que se desarrolla la historia, o, mejor aún, para una traductora que posea un *habitus* cultural parecido al de la autora. Las versiones publicadas en España quiebran la pluralidad de voces con que las autoras originales dotan a sus obras al optar por una variedad lingüística neutra e inmutable que no logra transmitir una visión poliédrica y heterogénea de la realidad de las comunidades hispanas en Estados Unidos. No obstante, existen otros ejemplos que nos demuestran que, con el empeño por parte de la editorial en contratar a un traductor que realmente conozca y pueda implicarse con las particularidades de estas obras, el resultado final puede ser excelente incluso aunque el traductor parta de un lugar de enunciación y un capital cultural radicalmente distintos a los del autor. Así, un proceso de traducción que muestra una interesante colaboración entre las partes implicadas es el de *Los recuerdos de Ana Calderón* de Graciela Limón. Comisionada por el Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos y realizada por Nuria Brufau, la versión española muestra una cuidadosa reescritura que se ve refrendada por la nota que incluye la traductora al final de la novela y que muestra su compromiso y el de los editores con la calidad del trasvase:

> En la traducción se ha querido verter también esa sensación de *encontrarse* en un nuevo contexto cuyas coordenadas no son ni las del origen ni las de la meta. ¿Por qué? Pues porque la novela traducida ha de dar cuenta del espacio *entre* lo mexicano y lo estadounidense, al mismo tiempo que negocia *entre* un español de México que ha de ser comprensible para la comunidad hispano-hablante mientras conserva y enfatiza su especialidad, y debe igualmente hacer verosímil la presencia tanto de los giros *pachucos* como del entorno anglonorteamericano que enmarca el relato, y que se subrayan en distintos momentos de la obra (Brufau 2010: 237-238).

Brufau menciona también en sus comentarios la cooperación de los editores y de la propia Limón, algo que, sin duda, facilitó el proceso de reescritura, al tiempo que le permitió incluir «un brevísimo glosario» (*Ibíd.*: 238) en el que se aclaran

algunas palabras que se mantienen en inglés en el texto español, así como términos pertenecientes al habla propia de los chicanos. Por otra parte, el Instituto Franklin introduce una cuarta figura en este proceso de trasvase, una asesora a la traducción especializada en literatura chicana, María Herrera-Sobek, que, sin duda, ha ayudado a obtener un resultado final más cuidado aun si cabe.

Merece la pena también detenerse en las reflexiones de Pilar Godayol, quien, además de publicar extensamente sobre literatura chicana, género y traducción, ha realizado las versiones catalanas de varias obras de Sandra Cisneros. Godayol (1999) amplía el concepto de *talking back* de Castillo (1992), quien denomina así a la forma de hacer accesible a un público mexicano las obras de una autora chicana, y reconoce que sólo las reescrituras mexicanas pueden considerarse *talkings back*, puesto que son las únicas que realmente *vuelven a casa*, al traducir para unos lectores que ya están representados en el original inglés. No obstante, sostiene, el hecho de que el traductor no pertenezca a ese colectivo o no habite un universo híbrido no significa que sus versiones tengan que neutralizar la otredad o representar de forma esencialista la cultura hispana en los Estados Unidos. La reescritura de este tipo de autoras, afirma, puede realizarse desde dos perspectivas: sin tener en cuenta la otredad que pretenden transmitir y, por lo tanto, respetando conceptos como la equivalencia total que han estado presente en los discursos hegemónicos a lo largo de la historia de la traducción; o desde la hibridación (con)textual que presentan las propias autoras. Esta última técnica implica que el traductor debe situarse en un espacio intermedio en el queno existen los significados únicos y desde el que ser más consciente de uno mismo y de la otredad.

4. Consideraciones socioculturales

Una vez expuesta brevemente la situación de las traducciones al español de literatura hispano-estadounidense, creo necesario ampliar el campo de visión y tomar en consideración los condicionantes socioculturales que rodearon a los distintos trasvases. Así, en primer lugar, cabe subrayar de nuevo la posición que las autoras originales ocupan en el campo literario, y a este respecto vemos que, en Estados Unidos, la literatura hispano-estadounidense e híbrida en general lleva décadas en boga y muchos de sus autores y de sus obras han obtenido un gran éxito de crítica y público, pudiéndose decir que forman parte del canon. La importancia de esta corriente literaria y del resto de manifestaciones artísticas de las comunidades hispanas en Estados Unidos ha provocado la creación de numerosos departamentos e institutos de investigación especializados en esta materia en muchas universidades del país, con lo que el conocimiento y la valoración de estas expresiones culturales es cada día mayor. En España, sin embargo, esta tendencia literaria es prácticamente desconocida fuera del ámbito académico y las expresiones híbridas son aún vistas como un «mal» uso del lenguaje por un buen número de la población, algo que en parte se debe al hecho de que los inmigrantes asentados en el país aún no han comenzado a producir sus propias expresiones artísticas (con algunas valiosísimas excepciones, como la de Najat El Hachmi [*cf*. Vidal Claramonte 2012]). Es decir, mientras que en Estados Unidos la posición de autoras como Sandra Cisneros o Julia Alvarez ha alcanzado en los últimos diez años cotas de consagración, en el campo literario español siguen siendo básicamente desconocidas. Además,

es necesario tener en cuenta que algunas de las ediciones estudiadas que fueron realizadas en nuestro país se publicaron a comienzos de los años 90, poco después de que aparecieran los originales, mientras que las producidas en Estados Unidos vieron la luz con posterioridad. Las diferencias en las posiciones de las autoras dentro de los campos literarios, sumadas a los distintos contextos temporales, son más que suficientes para entender por qué las editoriales y/o los propios traductores pudieron aplicar restricciones ideológicas, culturales y literarias (*cf.* Lefevere 1992) al trasvase de las obras hasta el punto de suavizar sus particularidades en aras de obtener mejores ventas.

En segundo lugar, cabe tener en cuenta los *habitus* de los distintos traductores. Ya hemos hablado del *habitus* cultural: el contexto desde el que un individuo observa el mundo (Bourdieu 1987); en el caso de un traductor, este será fundamental para comprender los textos y los entornos en los que surgen y, por tanto, para descodificarlos y transmitirlos a un nuevo público. En la formación de estas narrativas intervienen también las relaciones asimétricas entre sociedades, que, en el caso que nos ocupa, revelan la posición de supremacía que España aún parece sentir en el ámbito del lenguaje, donde la variedad peninsular del español es considerada el estándar y el modelo al que deben traducirse el resto de usos diatópicos y diastráticos (*cf.* Zaro 2013). Su condición de lengua *mayor* (*cf.* Mignolo 2000, Deleuze y Guattari 2005 [1987]) y legítima (*cf.* Bourdieu 1972, 2001, 2008 [1985]) —más hegemónica aún veinte años atrás— provoca que se trate de adaptar los textos que presentan rasgos propios de otras variedades lingüísticas, modificando incluso (*cf.* López Ponz 2014) el trabajo del traductor.

Sin embargo, debemos también mencionar el *habitus* profesional, ese conjunto de prácticas y actitudes que desplegamos como profesionales en un campo determinado (*cf.* Simeoni 1998). Dicho *habitus* depende de nuestra posición en el campo, es decir, del nivel de consagración con el que contamos para poder negociar con el resto de agentes las características y condiciones de nuestro trabajo. En el caso de las primeras traducciones publicadas en España, la elección de los traductores se hizo respondiendo a la posición de estas obras en el campo literario español, es decir, sin buscar a ningún tipo de especialista, o al menos conocedor, de este tipo de literatura, sino contratando profesionales con los que la editorial ya había tenido contacto laboral y a los que confiaba novelas de toda clase. Efectivamente, los textos revelan falta de conocimientos sobre este tipo de literatura y, sobre todo, falta de estrategias traductoras con las que hacer frente a los problemas que se les planteaban. Teniendo en cuenta la época, no resulta tan extraño, puesto que prácticamente todo lo escrito acerca de cómo trasladar literatura híbrida es posterior a 1992. Pensemos que ese fue el año en el que Venuti publicó *Rethinking translation*, que obras seminales acerca de la traducción de literaturas minorizadas como «The Politics of Translation» de Spivak o *Post-colonial Translation* de Bassnett y Trivedi son de 1993 y 1999 respectivamente, y que casi toda la reflexión respecto a este campo data del siglo XXI. Como todo, la traducción es hija de su tiempo (Lambert 1995, *cf.* también Brownlie 2006) y es fundamental tener en cuenta las circunstancias socioculturales de la época a la hora de juzgar el trasvase, ya que es obvio que el *habitus* cultural y profesional (*cf.* Bourdieu 1995, Gouanvic 2007) de los traductores no tiene por qué ser similar al que podrían tener en la actualidad «de hecho, como hemos visto, la traducción de Brufau muestra

características completamente distintas» y que, por tanto, las restricciones ideológicas y culturales (*cf.* Lefevere 1992) que influyen en su trabajo son distintas.

En cambio, el capital simbólico que estos autores ya poseen en el campo literario estadounidense provoca que allí se hayan publicado con esmero las versiones españolas de estas obras. Buena prueba de ello es la cuidadosa elección de las traductoras, todas ellas relacionadas de una u otra forma con la literatura hispano-estadounidense, bien por formar también parte de ella, bien por conocerla de primera mano, lo que revela una importante inversión de tiempo y de dinero. Parece evidente que las editoriales las buscaron adrede por considerarlas especialmente adecuadas para realizar esta labor concediéndoles, así, la posición de expertas. Este estatus de consagración, por decirlo en palabras de Bourdieu, se debía a su posesión de un importante capital simbólico que anticipaba una mejor ejecución del trabajo.

Así, los distintos *habitus* profesionales que muestran los traductores revelan las diferentes estructuras jerárquicas que se establecieron en cada proceso de publicación. Tomando la noción de microfísica del poder de Foucault (1979), es evidente que, aunque algunas relaciones de asimetría parezcan, *a priori*, microscópicas y todos los agentes posean un cierto grado de autoridad sobre el texto, el reparto de poder no es ni mucho menos igualitario. Por el contrario, las relaciones de fuerza se modelan dependiendo del capital simbólico que ostenta cada agente —autor, editor, traductor e, incluso, revisor— en cada campo e influyen en la configuración del producto final.

5. Conclusiones

Se puede afirmar que los factores socioculturales y económicos tienen un papel fundamental en el proceso de traducción y publicación de una obra y en el resultado final. No podemos seguir considerando al traductor como único responsable de las características del trasvase especialmente cuando este tiene lugar entre dos comunidades que no se relacionan en términos de igualdad, sino que se impone la necesidad de tener en cuenta al resto de agentes implicados en él. Hemos visto cómo la falta de colaboración y de responsabilidad de estos puede tener consecuencias en la manera en que las especificidades de las novelas híbridas se transmiten en la traducción.

Así, la erosión del mestizaje lingüístico y cultural transforma el mensaje transmitido por estas obras, pues con la mezcla magistral de idiomas y de alusiones literarias, cinematográficas, musicales, comerciales o populares pertenecientes a veces a un lado, a veces al otro, los autores hispano-estadounidenses logran reflejar en sus obras la heteroglosia y multiplicidad que permean la vida de los habitantes del *entre*. Las voces en inglés, en español o en una mezcla de los dos que nos hablan desde sus novelas nos revelan la experiencia del tercer espacio, en palabras de Coco Fusco (1995: x), como «*pura bicultura*».

6. Bibliografía

Alvarez, Julia (1994). *De cómo las chicas García perdieron su acento*. Trad. Jordi Gubern. Barcelona: Ed.B.

Alvarez, Julia (2001). *How Tía Lola Came to ~~Visit~~ Stay*. New York: Yearling.

Alvarez, Julia (2005 [1991]). *How the García Girls Lost Their Accents*. New York: Plume. Alvarez, Julia (2007). *De cómo las muchachas García perdieron el acento*. Trad. Mercedes Guhl, revisada por Ruth Herrera.New York: Vintage Español.

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Appiah, Kwame Anthony (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York / London: W. W. Norton.

Ashcroft, Bill / Griffiths, Gareth / Tiffin, Helen (2000). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge.

Bajtin, Mijail (1982). *The Dialogic Imagination. Four Essays*.Trad. Caryl Emerson y Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.

Bourdieu, Pierre (1987). «Los tres estados del capital cultural». Trad. Mónica Landesmann. En: *Sociológica* 5, pp. 11-17.

Bourdieu, Pierre (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre (2008 [1985]). *¿Qué significa hablar?* Trad. Esperanza Martínez Pérez. Madrid: Akal.

Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós.

Brownlie, Siobhan (2006). «Narrative Theory and Retranslation Theory». En: *Across Languages and Cultures* 7 (2), pp. 145-170.

Brufau, Nuria (2010). «Nota de la traductora». En: Limón, Graciela. *Los recuerdos de Ana Calderón*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.

Bustamante-López, Isabel (2008). «Constructing Linguistic Identity in Southern California». En: Niño-Murcia, Mercedes / Rothman, Jason (eds.). *Bilingualism and Identity. Spanish at the Crossroads with Other Languages*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, pp. 279-299.

Butler, Judith / Spivak, Gayatri Chakravorty (2007). *Who Sings the Nation-State?* Calcutta: Seagull Books.

Casanova, Pascale (2001). *La República mundial de las Letras*. Trad. Jaime Zulaika. Barcelona: Anagrama.

Castillo, Debra A. (1992). *Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism*. New York: W.W. Norton and Company.

Chávez, Denise (2004 [1986]). *The Last of the Menu Girls*. New York: Vintage.

Cisneros, Sandra (1991). *Woman Hollering Creek and Other Stories*. New York: Vintage.

Cisneros, Sandra (1992). *Érase un hombre, érase una mujer*. Trad. Enrique de Hériz. Barcelona: Ediciones B.

Cisneros, Sandra (1996). *El arroyo de la Llorona y otros cuentos*. Trad. Liliana Valenzuela. Nueva York: Vintage Español.

Cisneros, Sandra (2002). *Caramelo*. New York: Vintage.

Cronin, Michael (2006). *Translation and Identity*. London / New York: Routledge.

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (2005 [1987]). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Paris: Galilée.

Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta.

Fusco, Coco (1995). *English is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*. New York: The New Press.
Godayol, Pilar (1996). «Interviewing Sandra Cisneros: Living on the Frontera». En: *Lectora* 2, pp. 61-68.
Godayol, Pilar (1999). «Escriure (a) la frontera: autores bilingües, traductores culturals». En: *Quaderns*3, pp. 29-37.
Gouanvic, Jean-Marc (2007). «Objectivation, réflexivité et traduction. Pour une re-lecture bourdieusienne de la traduction». En: Wolf, Michaela / Fukari, Alexandra (eds.). *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, pp. 79-92.
Hall, Stuart (1996). «Introduction: Who Needs Identity?». En: Hall, Stuart / DuGay, Paul (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, pp. 1-17.
Hall, Stuart (2002). «Political Belonging in a World of Multiple Identities». En: Vertovec, Steven / Cohen, Robin (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
Khatibi, Abdelkebir (1985). *Du bilinguisme*. Paris: Denoel.
Lambert, José (1995). «Literature, Translation and (De)Colonization». En: Huyn, Theresa/ Lambert, José (eds.). *Translation and Modernization*. Tokyo: Tokyo University Press, pp. 98-117.
Lefevere, André (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.
López Ponz, María (2014). *Juego de capitales: la traducción en la sociedad del mestizaje*. Bern: Peter Lang.
Maalouf, Amin (2010 [1999]).*Identidades asesinas*. Trad. Fernando Villaverde. Madrid: Alianza.
Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
Ochoa Fernández, María Luisa (2003). «Hybrid Selves, Hybrid Narratives: The Case of Caribbean Latina Fiction». En: *American@* 1 (1), pp. 104-121.
Pérez Firmat, Gustavo (1994). *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*. Austin: University of Texas Press.
Pérez Firmat, Gustavo (2000). *Cincuenta lecciones de exilio y desexilio*. Miami: Ediciones Universal.
Rabadán, Rosa (1991). *Equivalencia y traducción. Problemática de la equivalencia translémica inglés-español*. León: Universidad de León.
Sales, Dora (2004). *Puentes sobre el mundo. Cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y VikramChandra*. Bern: Peter Lang.
Santiago, Esmeralda (1993). *When I was Puerto Rican*. Boston: Addison-Wesley.
Simeoni, Daniel (1998). «The Pivotal Status of the Translator's Habitus». En: *Target* 10 (1), pp. 1-39.
Vega, Ana Lydia (1978). «Pollito Chicken». En: Vega, Ana Lydia. *Vírgenes y mártires.* Puerto Rico: Editorial Antillana.
Vidal Claramonte, M.ª Carmen África (2012). «Jo també sóc catalana: Najat El Hachmi, una vida traducida». En: *Quaderns* 19, pp. 237-250.
Zaro, Juan Jesús (2013). «El "desafío" austral: las relaciones entre las industrias traductoras argentina y española». En: Martín Ruano, M.ª Rosario / Vidal Claramonte, M.ª Carmen África (eds.). *Traducción, política(s), conflicto: legados y retos para la era del multiculturalismo*. Granada: Comares.
Zavala, Iris M. (1991). *La posmodernidad y Mijail Bajtin.* Trad. Epicteto Díaz Navarro. Madrid: Espasa Calpe.

La traducción de Shakespeare en la América de lengua española: entre la tradición y la transculturación[1]

JUAN JESÚS ZARO
Universidad de Málaga

Resumen: Shakespeare es probablemente el autor más traducido a la lengua española en América y España. El volumen y la diversidad de las traducciones de sus obras hace de ellas un ámbito singular de investigación que se presta a múltiples enfoques y aspectos desde el prisma traductológico. En este trabajo, de carácter descriptivo, se propone una primera clasificación de estas traducciones en tradicionales y transculturadas, según la variedad lingüística de español utilizada, que es ilustrada a su vez con estudios breves de obras traducidas de uno y otro signo. Se comprueba cómo estas dos maneras de traducir coexisten en la actualidad, y se observa cómo la tendencia a verter al autor inglés a un español «neutro» sigue siendo la predominante, mientras que las obras transculturadas presentan características diferentes entre sí, lo que les otorga un especial interés.

Palabras clave: Shakespeare, traducción, español de España, español de América, transculturación.

Abstract: Shakespeare is probably the most translated author into Spanish in America and Spain. The volume and the diversity of the translations of his works make them an exceptional field of research which can be approached from many translation studies perspectives. In this descriptive paper, a first classification of these translations in traditional and transculturated according to the linguistic variety of Spanish used in them is proposed and illustrated by brief studies of both types of works. Furthermore, it is proved that these two ways of translating coexist nowadays and that the tendency to translate the English author into a 'neutral' Spanish continues to be predominant, while transculturated works show different features among them, which makes them specially interesting objects of research.

[1] Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación «La traducción de clásicos en su marco editorial: una visión transatlántica» (FFI2013-41743-P) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Convocatoria I+D+I 2013).

Keywords: Shakespeare, translation, Spanish of Spain, Spanish of America, transculturation.

1. Introducción

William Shakespeare es, probablemente, el autor más traducido a la lengua española. Aunque llegó tardíamente a España, si la comparamos con otros países europeos, la traducción de todas sus obras ha sido incesante desde entonces. Algunas (como *Hamlet* o los *Sonetos*) superan fácilmente las sesenta versiones, sumando las españolas y americanas. Como se sabe, Shakespeare fue conocido en España a través de las versiones intermedias de los grandes traductores franceses del siglo XVIII Ducis, Letourneur y Laplace, y sólo poco a poco comenzaron a traducirse sus obras directamente del inglés. Son muy destacables, en este sentido, las traducciones pioneras de *Hamlet* de Leandro Fernández de Moratín (1798) y de *Macbeth* de José García de Villalta (1838). En la segunda mitad del siglo XIX se empiezan a gestar proyectos de traducción de sus obras completas, pero ninguno llegaría a culminarse hasta la publicación de las de Luis Astrana Marín en 1929. Desde la perspectiva histórica que nos confiere el transcurso del tiempo, podría decirse, sin temor a incurrir en una equivocación, que estas *Obras completas* de Astrana han sido el conjunto de versiones de Shakespeare en lengua española más difundido, leído y posiblemente más influyente, hasta ahora, en el imaginario colectivo de los lectores de lengua española a ambos lados del Atlántico. También, y quizá por ello, Astrana ha sido el traductor español más citado en América y el que más ha servido, como veremos por los comentarios de diversos traductores americanos que se incluyen en este trabajo, de motivo o pretexto para proponer nuevas y distintas retraducciones de obras de Shakespeare.

Es indudable que Shakespeare es una de las cumbres de la literatura universal, y que la traducción de sus obras ha constituido para determinadas empresas nacionalistas (como la Alemania unificada de principios del XIX o Israel en la segunda mitad del XX) una prueba de madurez para ratificar y reforzar la existencia de sus respectivas literaturas nacionales. Ahora bien, ¿cuál es el papel del Shakespeare traducido en ámbitos lingüísticos tan extensos como el conjunto de países de habla española, donde la lengua es compartida por distintas culturas y sensibilidades nacionales? ¿Hay una diglosia en las traducciones americanas de Shakespeare, al existir un Shakespeare «oficial» y transversal y otros regionales y secundarios? ¿Es necesario también «incorporar» a Shakespeare a las literaturas nacionales de los países hispanoparlantes? Y si fuera así, ¿es imprescindible, para conseguirlo, traducir a Shakespeare a sus respectivas culturas y variedades de español? ¿Sería esa traducción «aculturada» una reacción a un modelo hegemónico, en este caso el español, o un rasgo más del modelo de «traducción postmoderna» (Delabastita 2004: 113) de Shakespeare que se está produciendo a escala mundial en los últimos años? Pensamos que Shakespeare, desde este punto de vista, por el número de sus traducciones, constituye un pretexto formidable para revisar el papel de la literatura traducida al español en todo el ámbito hispanohablante. La riqueza de la lengua española es precisamente su diversidad, que permitiría multiplicar las posibilidades transformativas que ofrece la traducción, a diferencia de otras lenguas occidentales. Propongo, en este trabajo, que no es más que una primera aproximación

a este asunto, una definición de dos modos básicos de traducir a Shakespeare al español para pasar, en segundo lugar, a una breve descripción de un conjunto de traducciones americanas localizadas temporalmente a partir de mediados del siglo xx, que es cuando comienzan a surgir traducciones que se alejan deliberadamente del patrón tradicional.

2. La traducción «tradicional» y la «transculturada»

En el caso de las traducciones de Shakespeare, y desde una perspectiva básicamente lingüística, podría hablarse de una manera de traducir «tradicional», predominante en todo el ámbito hispanohablante, que es traducir a un español «neutro» que ha venido en llamarse también «culto» —opuesto al «vulgar» (Lázaro Carreter 1973: 412)—, «nivelado» (Lida 2012: 115), «general» (Fólica y Villalba 2011: 252), «literario» o, simplemente, «buen español». Para ello, el traductor americano evita en todo lo posible incluir rasgos lingüísticos propios, lo que da como resultado un texto que a primera vista aparenta ser desterritorializado, pero que a menudo, y quizá por el carácter arcaizante que se quiere imprimir a la traducción, contiene marcas lingüísticas evidentes del español europeo[2], denominado frecuentemente en América «peninsular», la más obvia el pronombre «vosotros» y sus formas verbales conjugadas, utilizadas sobre todo en España. La profesora e investigadora argentina Lisa Bradford (2009: 247) señala cómo, irónicamente, el empleo del español «peninsular» sólo es visible desde el otro lado del Atlántico y llega a adquirir un carácter normativo entre los traductores argentinos:

> Though many of the translations from Spain do reproduce the ideology of «invisibility» (Venuti) with regard to the Iberian public, to the rest of the Spanish-speaking world, these same texts prove more visible, heteroglossic, and at times even «deterritorialized», because of the linguistic and stylistic differences from locally produced texts. Ironically, the ubiquity of Iberian translations in the Argentine market gives them a normative authority that renders translations utilizing the characteristic Argentine «vos» strange to most of the Argentine population.

La variedad «neutra» fue la utilizada mayoritariamente en las traducciones de los años cuarenta y cincuenta publicadas en Argentina, aquellas que Patricia Willson (2004) denominó «la constelación del sur», y también en las publicadas en México por el Fondo de Cultura Económica entonces y en décadas posteriores. Actualmente, el recurso a esta variedad en la traducción realizada y publicada en América no está exento de críticas. Bradford (2009: 247) describe esta manera de proceder, fuertemente inserta en el «habitus» de los traductores argentinos[3]:

[2] Fólica y Villalba (2011: 252) incluyen, en su descripción del «español general» utilizado en la traducción hispanoamericana, otros elementos «peninsulares» como el «uso de variantes léxicas del español estándar según la norma madrileña».

[3] Marietta Gargatagli (2012) enumera algunos de los componentes de ese español «neutro» utilizado en las traducciones argentinas de los años treinta y cuarenta, que sería distinto del actual descrito por Bradford en su cita.

> In its refusal to reflect the linguistic reality of any specific Spanish-speaking country, the language that is utilized in the publication of bestsellers and in subtitling generally responds to a neutrality imposed by distributors that attend to Spain, Latin America and the Latino community in the U.S. in their marketing procedures.

Por su parte, el profesor y traductor mexicano de Shakespeare Alfredo Michel Modenessi (2007: 154) admite precisamente el recurso tácito —pues rara vez se explicita— al español «peninsular» de las traducciones mexicanas de Shakespeare efectuadas dentro del Proyecto Shakespeare de la UNAM, uno de los proyectos americanos más ambiciosos para traducir las obras completas del autor inglés, todavía inacabado:

> While the academic aims and standards for UNAM's «Proyecto Shakespeare» are made clear in its basic document, policies for actual translation are nowhere overtly stated. Instead, the versions published so far reflect a tacit subscription of the unwritten and widely applied rule that rendering Shakespeare into Spanish «naturally» demands the use of European Spanish norms and forms with a somewhat archaic colour.

Lógicamente, el español «neutro» con marcas del europeo que se emplea para traducir en la América hispanohablante estaría desprovisto, por lo general, de las trazas o huellas más idiomáticas de la lengua «peninsular», que un traductor español es capaz de inscribir en el texto, entre ellas las variantes diatópicas y, sobre todo, diastráticas del español actual, desconocidas por los traductores americanos, con notables excepciones (como las de aquellos que viven y trabajan en España).

La otra manera de traducir a Shakespeare, mucho más reciente en el tiempo, consistiría en recurrir, en mayor o menor grado, a formas idiosincráticas de variedades lingüísticas del español americano, dependiendo de la nacionalidad del traductor. Así, podremos ver rasgos de carácter léxico y sintáctico del español rioplatense en ciertas traducciones argentinas; rasgos de carácter prosódico e incluso discursivo del español mexicano en algunas traducciones de aquel país, o combinaciones de ambos procedimientos. El resultado es una traducción sin duda creativa con respecto al patrón tradicional, una traducción «identitaria» (Brisset 1990: 265), «acriollada» o «patriótica» (Villena 2014) y, en gran medida, inesperada, vista desde el lado español, que es la que denomino «transcultural». Aquí «transcultural» significa incorporar nuevos elementos a un tipo de escritura como es la traducción, rompiendo con la tendencia a considerar la cultura como sistema acotado y estable. Ello coincidiría con la definición clásica de «transculturación» de Fernando Ortiz, pues implica inevitablemente la pérdida o, más bien, el desarraigo de una cultura precedente y hegemónica cuyo exponente, en este caso, sería el empleo del español «peninsular», para conseguir un nuevo producto, distinto del anterior. Si, como señala Guzmán (2008: 252), «transculturation is a form of 'resignification', thus signaling a way of problematizing 'derivatiness' and contesting the idea of a pure, transparent copy», la traducción «transculturada» sería una muestra más de resistencia cultural, al incorporar significados inéditos hasta ahora al texto traducido.

En realidad, la tendencia a romper o a apartarse de los modelos artísticos (y lingüísticos) europeos podría ser un hecho consustancial a la cultura latinoamericana, como se muestra en estas palabras del brasileño Silviano Santiago (2001: 30-31):

> The major contribution of Latin America to Western Culture is to be found in its systematic deconstruction of the concepts of *unity* and *purity* [...] Latin America establishes its place on the map of Western civilization by actively and destructively diverting the European norm and resignifying preestablished and immutable elements that were exported to the New World by the Europeans. Since Latin America can no longer close its doors to foreign invasion nor recuperate its condition as a «paradise» of isolation and innocence, one realizes with cynicism that, without such resignifications, its product would be mere copy-silence [...] Its geography must be one of assimilation and aggressiveness, of learning and reaction, of *false obedience.* Passivity would reduce its effective role to disappearance by analogy. While maintaining its place in the second row, it must nevertheless mark its difference and its presence, very often presenting itself as avant-garde. Silence would be the response desired by cultural imperialism, or the resounding echo that achieves little more than tightening the conquering powers' noose. To speak, to write, means to speak against, to write against.

Conviene aquí recordar que, con cierta frecuencia, algunos intelectuales latinoamericanos, recurriendo a una metáfora shakesperiana, se han identificado existencialmente con Calibán, el personaje de *La tempestad.* Como señalan Puccini y Yurkievich (2000: I-163), el infortunio de Calibán consiste en estar «constreñido a expresar la propia protesta en la lengua que el patrón le ha enseñado: un hablante de lengua B que para oponerse al hablante de la lengua A no tiene ahora otra lengua sino la misma A». La escritora y ensayista argentina Rosalba Campra (1987: 19) lo dice de otro modo:

> Si España es quien ha creado la unidad de América mediante la imposición de una lengua, el primer espejismo de independencia cultural consistirá en el rechazo de esa lengua impuesta. Espejismo porque [...] [l]os que reivindican esta imposible ruptura poseen solamente el español para defender sus posiciones.

Con el matiz de que, en el caso que nos ocupa y en el de la lengua y traducción en general en el ámbito hispanohablante, las variedades americanas del español son usadas en la actualidad por segmentos de población mucho más numerosos que el que utiliza el español de España. Cabe advertir que la aplicación del concepto de «transculturación» a las traducciones estaría muy relacionada con su empleo para definir las nuevas literaturas «excéntricas» o postcoloniales como, por ejemplo, la literatura africana, caribeña o india que se escriben hoy en día, precisamente, en un inglés «transculturado» que refleja culturas distintas de la británica o la norteamericana.

3. Shakespeare en la América hispana

Traducir a Shakespeare presenta un problema de fondo. Es un autor clásico, respetado, canónico, incluso reverenciado. Para muchos traductores, su traducción debe abordarse en consecuencia: Shakespeare debe ser traducido literal, genuina y totalmente, quizás hasta con cierta solemnidad. Sin embargo, a esta consideración, que podría ser válida en España, se añade un matiz nuevo cuando se trata de traducir a Shakespeare en América. Allí, traducirlo de forma «canónica» suele significar, entre otras cosas, traducirlo a la manera «tradicional» que acabo de describir. No voy a tener en cuenta, porque no viene al caso, las dificultades implícitas en toda

traducción teatral, sobre todo las inevitables diferencias que se producen entre las traducciones para la lectura y las traducciones para la representación —aquellas que Pavis (1998) denomina «playtexts”—, lo que no es, advierto, un tema menor en este ámbito de investigación, si bien en este trabajo voy a utilizar muestras de traducciones de obras de Shakespeare concebidas tanto para la lectura como para la escena.

La tradición de traducir a Shakespeare en Latinoamérica se remonta al siglo XIX en los grandes países como México, Argentina, y en menor grado, Chile y Colombia. Shakespeare fue primero difundido, en países como Argentina y México, por compañías italianas que representaban su repertorio shakesperiano de ciudad en ciudad. Las primeras traducciones americanas de Shakespeare aparecieron a finales del siglo XIX: desde entonces, estas traducciones han seguido el modelo «tradicional» en su gran mayoría. Traductores como los argentinos Miguel Cané (traductor de la primera versión al español de *Enrique IV*) o Mariano de Vedia y Mitre (traductor de los *Sonetos* y de *Venus y Adonis*), procuraron emplear un léxico aceptable y comprensible a ambos lados del Atlántico. Hay ejemplos notables de traductores americanos que han traducido a Shakespeare al español «peninsular», entonces y ahora. De entre los antiguos, podría citarse al peruano José Arnaldo Márquez, al que se encomendó nada menos que terminar la traducción de las obras completas comenzada por Marcelino Menéndez y Pelayo, mientras que entre los actuales se encuentran Andrés Ehrenhaus y Alfredo Michel Modenessi. Este último, como veremos, ha escrito versiones dobles, tradicionales y transculturadas, de las mismas obras.

En el siglo XX, se multiplican las traducciones de obras de Shakespeare de traductores americanos. Puedo citar, entre otros, y sin ánimo de ser exhaustivo, a los argentinos Patricio Canto (traductor de *Hamlet*), Rolando Costa Picazo (traductor para la editorial Colihue), Luis Gregorich, Daniel Zamorano y Pablo Ingberg (traductor para la editorial Losada), los costarricenses José Basileo Acuña, Joaquín Gutiérrez Mangel y Alicia Miranda Hevia, el peruano Manuel Nemesio Vargas, los mexicanos Salvador Novo, Luz Aurora Pimentel, Federico Patán, Marcel Sisniega y María Enriqueta González Padilla (directora y traductora del Proyecto Shakespeare de la UNAM), los colombianos Enrique Uribe White y Jorge Plata, la uruguaya Idea Vilariño, y los chilenos Juan Cariola Larraín, Braulio Fernández y Paula Baldwin, además de aquellos cuyas traducciones van a presentarse seguidamente. Y podría citarse aquí también a los traductores o revisores españoles de Shakespeare que publicaron sus obras en América por razones de exilio: León Felipe, Álvaro Custodio y Tomás Segovia en México, Salvador de Madariaga, Ricardo Baeza y Alejandro Casona en Argentina, y Luis Cernuda en Estados Unidos, a los que no me voy a referir en este trabajo por tratarse de un grupo con características especiales. Todos ellos tradujeron siguiendo la norma «peninsular», insistiendo así en esta manera tradicional de traducir.

Como señalé antes, este somero análisis de traducciones discurrirá en orden cronológico a partir de los años 60 del siglo XX. Me centraré en casos concretos que son para mí sobresalientes por su calidad y difusión, y en gran medida desconocidos en España. Presentaré primero a los traductores de Shakespeare tradicionales y luego a los que aplican, como veremos, distintos grados de transculturación, aunque me gustaría advertir de que no se trata de un recorrido exhaustivo y que esta investigación no está cerrada, por lo que con toda probabilidad cabrían más nombres en ambas listas.

3.1. *Algunas versiones «tradicionales»*

En 1964, año en el que se celebró el cuarto centenario del nacimiento de Shakespeare, el traductor y profesor uruguayo Emir Rodríguez Monegal, que con el tiempo sería un reputado intelectual y un gran experto en literatura sudamericana y en Borges en particular, traduce *Twelfth Night* con el título *Noche de Reyes* como encargo de la Comedia Nacional de Uruguay, el país de *Ariel*[4]. Se trata de una versión destinada a la escena y representada, que luego sería celebrada por la crítica de aquel país como «el mayor triunfo isabelino» del teatro uruguayo, un teatro inusitadamente activo y complejo para un país pequeño, en el que participaron en su día actores y actrices españoles exiliados como Margarita Xirgú. A título de curiosidad, las letras de las canciones que aparecen en la obra son de Mario Benedetti. Es una versión en prosa, escrita pulcramente en español «neutro», en la que incluso se recurre al «vos» reverencial, sin indicios aparentes de transculturación:

> Si la música es el alimento del amor, continuad hasta saciarme. Que a fuerza de oíros, mi pasión enferma expire y se extinga. Repetidme ese tema. Me agrada su lánguida armonía. Llega hasta mí como el dulce sonido que respira desde el macizo de violetas, arrebatando y devolviéndoles su perfume. Pero, basta ya; no más música. Esos sonidos no son ya tan dulces como los de hace un momento. ¡Oh, genio del amor, cuán impresionable y voluble eres! Inmenso como el mar, tu capacidad lo absorbe todo. Nada entra en él (por más precioso que sea) que no pierda en un solo instante todo su valor. ¡Tan fecunda en creaciones es la fantasía, tan grande su movilidad! (Shakespeare 1994:11).

En la cronología de traducciones al español de esta obra de Shakespeare, la *Noche de Reyes* de Rodríguez Monegal es la quinta, tras las españolas de Eudaldo Viver (1870), Jaime Clark (1873), Rafael Martínez Lafuente (1917) y Luis Astrana Marín (1924), y la primera realizada en América, con excepción de *No es cordero… que es cordera,* la conocida «paráfrasis» de León Felipe (1953). La suerte corrida por esta traducción ha sido diversa: aunque fuera representada en Montevideo en 1964 y 1967, no llegó a publicarse hasta treinta años después, en 1994, siendo rescatada del olvido por la editorial Losada de Buenos Aires. Su influencia, por tanto, ha sido escasísima en la historia de la traducción de Shakespeare al español, especialmente en España.

Ese mismo año, Pablo Neruda acepta traducir *Romeo y Julieta* para la escena por encargo de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile. Aunque este texto no parezca ser una versión transculturada, debo decir que presenta ciertas características propias que lo alejan de traducciones de la misma obra realizadas en España.

Tachada por la crítica, cuando se publica la traducción, de «libérrima», traductores posteriores de la obra como Martín Caparrós y Erna von der Walde (2002: 12) la han calificado de «brutalmente incompleta», y de hecho el traductor argentino Pablo Ingberg la completó para publicarla en las *Obras completas* editadas hace pocos años por Losada. Neruda suprime párrafos enteros, mezcla otros que están separados en el original, y añade segmentos propios como, por ejemplo, el pregón que sitúa al

[4] El famoso ensayo del escritor uruguayo José Enrique Rodó, en el que se retoman personajes de *La tempestad* de Shakespeare. Publicado en 1900, es una de las obras más destacadas de la literatura uruguaya.

principio de la obra y el epílogo, inexistentes en la obra de Shakespeare. Veamos una muestra del pregón:

> «¡Pescados, pescados de plata! / ¡Aquí las rosas de Verona! / ¡La fragante mercadería! / ¡Compre flores! ¡Vendo alegría! / ¡Vasijas, tinajas, porrones! / ¡Alcancías, platos, platones! / ¡Para cristianos y moros / aquí tengo el maíz de oro! / ¡Las uvas, las verdes manzanas! / ¡Las naranjas y las bananas! / ¡Rubíes de fuego, zafiros! / ¡Se los cambio por un suspiro! / ¡Tapices de Samarcanda! / ¡Alfombras de Paparandanga!» / [...] (Shakespeare 1998 [1964]: 43).

Además de la inusitada libertad con la que Neruda ejerce su labor de traductor, hay un elemento en esta traducción que se repite por todo el texto y que podemos considerar un rasgo transcultural simplemente por oposición al español «peninsular». Se trata de la voluntad expresa de despojar al texto de toda solemnidad: como pequeña muestra, se adjunta una lista comparativa de algunas traducciones al español, anteriores y posteriores, de una de las frases de la obra, siguiendo la propuesta de Ulloa Cárdenas (2014), expandida con más ejemplos ordenados de modo cronológico. En ellos puede detectarse cierta propensión al «ennoblecimiento» del lenguaje, una de las tendencias deformadoras de la traducción categorizadas por Berman (2000: 291), sobre todo en las traducciones españolas realizadas por Clark y Macpherson y, en menor medida, en la de Astrana Marín:

> «Love is a smoke raised with the fume of sighs» (William Shakespeare, *Romeo and Juliet,* acto I, escena I)
> «Amor es humo que en volubles giros/engendran vaporosos los suspiros» (Jaime Clark 1873)
> «Fuego es amor que aventa/el aire de un suspiro...» (Guillermo Macpherson 1882)
> «Amor es el humo hecho con el fermento de los suspiros» (R. Martínez Lafuente 1915)
> «El amor es humo engendrado por el hálito de los suspiros» (Luis Astrana Marín 1929)
> «El amor es una nube hecha por el vapor de los suspiros» (Pablo Neruda 1964)
> «El amor es humo que sale del vaho de los suspiros» (José María Valverde 1981)
> «El amor es uno, soplo de suspiros» (Ángel L. Pujante 1993)
> «El amor es niebla de suspiros hecho humo» (Instituto Shakespeare 1994)

En palabras del propio poeta, «he logrado hacer una traducción transparente, despojando al verso de amaneramientos y pedantismo» (Căprăroiu 2007: 127). Neruda aludió una vez al hecho de que entre el español de España y el de América se interponían diferencias de índole artística: «la belleza congelada de Góngora no conviene a nuestras latitudes. Y no hay poesía española, ni la más reciente, sin el resabio, sin la opulencia gongorina» (*Id.*). En otro lugar, señala cuál ha sido su criterio a la hora de traducir: «ese es el problema capital y esto es lo que yo traté fundamentalmente de resolver: conservar la expresión poética y hacer enteramente comprensiva la tragedia para todo el mundo» (Schidlowsky 2008: 1111).

En 1970, Guillermo Whitelow, profesor e intelectual argentino de raíces irlandesas, publica su traducción de *Macbeth* en una edición bilingüe publicada por Editorial Sudamericana dentro de la colección «Obras maestras» del Fondo Nacional de las Artes, dirigida por Victoria Ocampo. Esta versión de tintes oficialistas está prologada por Borges, quien por cierto no dedica ni una sola palabra a la traducción,

y es una impecable versión en prosa que reproduce algún rasgo del español «peninsular», como puede apreciarse en esta muestra:

> Hasta el cuervo enronquece anunciando la entrada fatal de Duncan bajo mis almenas. Venid, oh espíritus propicios al crimen, despojadme de mi sexo, henchidme de la cabeza a la punta de los pies de horrenda crueldad. Espesad mi sangre; cerrad el paso a cualquier remordimiento para que ningún escrúpulo natural se interponga en mi sanguinario propósito, ni una tregua dilate el golpe preciso. Ministros del crimen, dondequiera secundéis, bajo incorpórea sustancia, la maldad de la naturaleza, tomad estos pechos de mujer y convertid en hiel su leche. Ven, oh noche profunda, amortájate en los vapores infernales más sombríos. Así mi filoso puñal no verá la herida que abre, y no podrán gritar desde el Cielo: «¡Detente, detente!», escudriñando a través del manto de las tinieblas (Shakespeare 1963: 47).

Uno de los aspectos interesantes de esta versión es que es prácticamente coetánea de la versión transculturada del *Hamlet* de Rafael Squirru, que se verá en el siguiente apartado, lo que confirma la simultaneidad de las dos normas de traducción en el país austral, simultaneidad que, pienso, sigue existiendo en la actualidad.

En el año 2000 comienzan a publicarse de modo individual, publicadas por el Grupo Editorial Norma, las obras de Shakespeare dentro de la colección «Shakespeare por escritores», que el traductor argentino Marcelo Cohen coordinó en su día y que permitió que traductores americanos y españoles tradujesen diversas obras del escritor inglés en un insólito intento por llevar un cabo un proyecto conjunto de traducción. Sin embargo, la colección nunca llegó a comercializarse y distribuirse con eficacia, al menos en España. Hoy en día, las obras traducidas dentro de la colección apenas figuran en los catálogos de bibliotecas españolas, ni siquiera en las universitarias, a pesar de que entre ellas se encuentran traducciones tan destacables como la de *Hamlet* de Tomás Segovia, *El rey Lear* de Vicente Molina Foix, *Pericles* de Andrés Ehrenhaus, *Macbeth* de Armando Roa Vial, *Cimbelino* de César Aira o *La tempestad* de Graciela Speranza y el propio Cohen, que he citado más de una vez (Zaro 2012, 2013a). Debo añadir que, a ambos lados del Atlántico, he oído opiniones a favor y en contra del proyecto, llegándose incluso a cuestionar la capacidad de algunos de los traductores que, en su día, firmaron las traducciones que lo componen.

Más allá de estas cuestiones, coincido con Nora Catelli (2012) en el altísimo valor simbólico detentado por la colección que, por primera vez, planteaba un desafío al «establishment» traductor español al proponer una polifonía de voces, algunas españolas pero en su gran mayoría americanas, nada menos que para traducir a Shakespeare. Están por investigar cuestiones como si, en realidad, los traductores no españoles se plantearon en algún momento alejarse de la norma «peninsular». Mi opinión es que, si trataron de hacerlo, solo lo consiguieron en parte. Algunos (como Omar Pérez, traductor cubano de *Como les guste*, que incorpora al texto palabras cubanas como «yagua», «zampoña», «guisaso» o «papaya») efectivamente lo intentaron, en mayor o menor grado, pero la mayoría (como Martín Caparrós y Erna von der Walde, traductores de *Romeo y Julieta*) se propuso claramente buscar un español «neutro»[5]. También está por dilucidar si precisamente la ausencia casi completa de

[5] Dicen en el prólogo de *Romeo y Julieta*: «Y debíamos encontrar palabras que no se perdieran en las distancias entre los numerosos castellanos» (2002: 12).

transculturación no fue uno de los motivos por los que «Shakespeare por escritores» fue un fracaso editorial, y si otros aspectos, comerciales y financieros, contribuyeron de igual modo a que la colección pasase prácticamente desapercibida, al menos en España. Sin duda, como señala también Catelli, la gestación, ejecución y posterior suerte de este proyecto merecerían un estudio riguroso dentro de la historia de las traducciones de Shakespeare al español. Cabe añadir, para finalizar, que algunas de las traducciones publicadas en esta colección han sido publicadas de nuevo en España por Debolsillo-Random House Mondadori, editadas por Andreu Jaume.

Después de «Shakespeare por escritores», las únicas *Obras completas* de Shakespeare publicadas en la América de habla española, y las únicas traducidas exclusivamente por traductores americanos, son las de la editorial Losada, que aparecieron de 2006 a 2009 en cuatro tomos, editados por Pablo Ingberg y distribuidos también en España. Contiene traducciones del propio Ingberg (21), Idea Vilariño (5), Delia Pasini (8), Cristina Piña (4), Alejandro Bekes (1) y Lucas Margarit (1). En este conjunto de versiones se incluye además *Noche de Reyes* de Rodríguez Monegal, los *Sonetos* de Mújica Lainez completados por Pablo Ingberg y *Romeo y Julieta* en versión de Pablo Neruda, completada también por Ingberg. En las traducciones de Ingberg se emplea un español de tono arcaizante que inevitablemente ha de incorporar elementos de la variedad «peninsular», tal como puede verse en la declaración de Antonio situada al comienzo de *El mercader de Venecia*:

> En realidad no sé por qué me siento triste.
> Me cansa eso; vosotros también decís que os cansa;
> Pero cómo me vino, me encontró o me atrapó,
> De qué materia está hecho, de dónde me ha nacido,
> Aún estoy por saberlo.
> Tan carente de ingenio me ha puesto la tristeza,
> Que a mí mismo me cuesta mucho reconocerme (Shakespeare 2004: 43).

Finalmente, cabe añadir en este apartado un breve comentario a *Hamlet, príncipe de Dinamarca,* obra traducida por el mexicano Juan José Gurrola y puesta en escena con gran éxito en Ciudad de México en 2005, de la que se ha extraído la siguiente muestra:

> Aún fresca está en nuestra memoria la muerte de nuestro querido hermano Hamlet, y lo más propio sería que nuestros corazones se mantuviesen sumidos en la tristeza y que todo nuestro reino siguiese observando el luto. Sin embargo, al enfrentarse sabiduría y naturaleza, y lo tenemos juiciosamente presente en nuestro pensamiento, no pudimos olvidarnos de nosotros mismos. Tal es el motivo por el cual, a la que fue nuestra hermana y sigue siendo nuestra reina, a la gobernadora imperial de este reino belicoso, con desolada felicidad, si así puedo decirlo, con un ojo brillante y el otro abatido, con alegría en el funeral y con un réquiem en la boda, sopesando en justo balance placer y pena, hemos decidido desposar y, al hacerlo, no hemos pasado por alto vuestros valiosos juicios, que nos han apoyado con toda libertad en semejantes circunstancias. ¡A todos vosotros, nuestra gratitud! Sin embargo, bien sabéis lo que ahora nos apremia (Shakespeare 2005: 38).

Lo interesante de esta traducción, escrita en un español «neutro» con resonancias de la variedad «peninsular», es que se definió desde el primer momento como necesaria por oposición a las traducciones españolas e incluso argentinas (Casas Cabrera

2005). Gurrola, que falleció en 2007, defendió en su momento su versión con estas palabras: «Las versiones de este clásico en mi opinión, las más reconocidas, como la de Astrana Marín o la de Madariaga, representan trajes que no nos quedan, con los cuales los actores y el público se sienten muy incómodos» (Marcín 2013).

En otro momento, Gurrola describe el español de su traducción como «contundente, plano, certero, sin adornos como la joyería española que hemos sufrido» (*Ibíd.)*. Se trata, en todo caso, de una versión que se presenta como «distinta» tanto por el lenguaje de su traducción como por detalles significativos que la apartan de una caracterización de los personajes «estereotipada», en cierto modo forjada por los «excesos» de traducciones anteriores (Casas Cabrera 2005), que necesita de mayor atención investigadora.

3.2. *Algunas versiones «transculturadas»*

En 1976, Rafael Squirru, poeta y escritor argentino, traduce *Hamlet* con destino a la escena. Esta traducción, a falta de más datos, es la que emplea por primera vez la variedad oral del español empleado en Argentina y Uruguay conocida como rioplatense, visible sobre todo por el uso del pronombre «vos» y su conjugación.

Debe recordarse que, hasta bien entrada la década de los 70 del pasado siglo, el «voseo» era considerado todavía una desviación de la correcta utilización del español, y de hecho la Academia Argentina de Letras no recomendó su empleo de forma regular hasta 1982. Esta utilización deliberada del voseo, tal como se hace en esta versión de *Hamlet*, es mucho más que una pura opción lingüística y ha sido calificada por algún investigador español (Villena 2014) como una acción política o ideológica.

En este sentido, el *Hamlet* de Squirru podría considerarse, repito, al menos en la historia de las traducciones impresas de Shakespeare en Argentina, como la primera que transcultura, al emplear elementos lingüísticos hasta entonces considerados incorrectos en un texto impreso[6]. Sin embargo, hay un detalle que me parece muy pertinente: la edición de esta traducción responde a un proyecto artístico complejo, claramente minoritario, pues se trata de un verdadero experimento estético donde el texto se acompaña de ilustraciones que son en realidad litografías originales del famoso artista Juan Carlos Liberti. Además, la edición de este *Hamlet,* publicado por la editorial DeanWeight, se limitó a 812 ejemplares. Squirru señala lo siguiente en la introducción a su traducción:

> Esta traducción ha utilizado como referencia permanente la de Luis Astrana Marín editada por Aguilar, Madrid, 1949, en su novena edición. Si bien es cierto que esta traducción resulta un tanto anacrónica y de un castellano que mal se adapta al oído latinoamericano que yo he procurado servir, también es cierto que en su literalidad resulta un valioso documento de referencia. Cuando Astrana coincide con exactitud en un vocablo, no he buscado uno diferente para ser distinto, sino que he aceptado su

[6] En los años setenta se utilizó también el «voseo», entre otras ocasiones, en la traducción de ciertas novelas de la colección «Serie Negra» de la editorial Tiempo Contemporáneo, dirigida por Ricardo Piglia (v. Zaro 2013b: 79) y en algunas otras obras, como la traducción de los *Diarios* de Dylan Thomas realizada por Susana «Pirí» Lugones para Ediciones de la Flor (Buenos Aires, 1971).

palabra y aun su giro. Y en tal sentido, menester es confesar que su traducción revela mucho estudio. A diferencia de su traducción, totalmente prosódica, he intentado mantener una aproximación al verso, ritmo y aun sonido shakesperiano, y en las canciones de Ofelia me he aproximado, dentro de lo posible, a alguna forma de rima (Shakespeare 1976: 13).

Como puede verse, se cita nuevamente a Astrana, cuya manera de proceder es a la vez alabada y descartada. A partir de estas palabras podría pensarse que la única preocupación del traductor ha sido no alejarse del original en todo lo posible. No obstante, la decisión de emplear el «vos» y su conjugación suponen una ruptura tan deliberada con la tradición traductora argentina que esta traducción adquiere rasgos de innovación y experimentalidad que la diferencian de otras escritas en el mismo período, como el *Macbeth* de Whitelow. Veamos una muestra:

Marcelo: Paz, pausa: ¡miren cómo viene otra vez!
Bernardo: Con la misma figura del difunto rey.
Marcelo: Vos que sos hombre de letras, hablale, Horacio.
Bernardo: ¿No se parece al Rey? Fijate, Horacio.
Horacio: Muchísimo; me estremece de temor y asombro.
Bernardo: Querrá que le hablen.
Marcelo. Preguntale, Horacio (Shakespeare 1963: 18).

Squirru publicaría muchos años más tarde, en 1997, otra traducción, *La tempestad*, acompañada igualmente de dibujos de Juan Carlos Liberti, y prologada por Oscar Sbarra, por entonces director de la Biblioteca Nacional argentina. Aunque Sbarra (1997: 3) sólo menciona la traducción para elogiarla, en ella se advierten también rasgos de transculturación lingüística, como el empleo de «vos» y de ciertas voces del léxico argentino, como «mucamo» (Shakespeare 1997: 4), «sudestada» (*Ibíd.*: 24), «cantito» (*Ibíd.*: 44), «frutillas» (*Ibíd.*: 47), «placerá» (*Ibíd.*: 52) o «yuyos» (*Ibíd.*: 60).

En los años 90 y primera década del siglo XXI el traductor de Shakespeare más destacado de México es, sin duda, Alfredo Michel Modenessi. Modenessi ha traducido diversas obras de Shakespeare con destino a la escena mexicana, aunque es interesante resaltar el hecho de que la mayoría no han sido publicadas, por razones que desconocemos. Sí se han publicado, sin embargo, sus traducciones al español «peninsular» de diversas comedias, dentro de la nueva colección de obras completas de Shakespeare dirigida por Ángel Luis Pujante. Algunos de los títulos traducidos por Modenessi para la escena mexicana son *Otelo*, *La tempestad*, *Julio César*, y *El vano afán del amor*, que en España se retituló *Afanes de amor en vano*. Modenessi traduce deliberadamente a la variedad mexicana general del español, sin que, en principio, afloren características regionales de aquel país. Así califica el MIT Global Shakespeares (2009) el español de su *Otelo* mexicano:

Mexican scholar Alfredo Michel Modenessi translated *Othello* especially for this production into a recognizably Mexican variety of Spanish, yet without any expressly regional inflections. His adaptation brings the text closer to the Mexican audience of the 21st century without becoming overtly local. This is particularly noticeable in Iago and the Fool's puns and wordplay. For the rest, the translation follows closely the language of Shakespeare's text: elevated, yet accessible to a modern audience.

Ello implica, evidentemente, un alejamiento de la variedad «peninsular», que se plasma en la desaparición del «vosotros» y su conjugación, entre otros detalles (Modenessi 2007: 155). Con ello, el traductor mexicano interrumpe la tradición de traducir a Shakespeare empleando el español de España seguida, por ejemplo y como ya se ha dicho, en el «Proyecto Shakespeare», colección de obras completas de la Universidad Nacional Autónoma de México de las que han sido publicadas diecinueve, casi todas ellas traducidas por María Enriqueta González Padilla, y los traductores Federico Patán y Marcel Sisniega.

Con todo, en las traducciones mexicanas de Modenessi hay algo más, que quizá sea una muestra de transculturación distinta de las que hemos visto hasta ahora, y que él mismo describe al hablar de su traducción mexicana de *Love's Labour's Lost, El vano afán del amor* (Modenessi 2004: 249-253). El sabor o espíritu de la cultura mexicana permea a veces el texto shakesperiano, si bien de forma muy dosificada; así, en los diálogos del bufón de *Otelo*, el traductor se permite dar a las frases y párrafos de este personaje un aire de «albur» mexicano, parecido al utilizado por famosos personajes mediáticos de aquel país como Cantinflas o Chespirito. Veamos por ejemplo una transcripción del lenguaje del bufón expandido a partir de las frases del original:

> (Escena IV del acto III, Desdémona y bufón)
> —¿Sabes dónde se encuentra el teniente Cassio, granuja?
> —No, y no me atrevería a decir dónde se ha metido.
> —¿Y por qué?
> —Porque es un soldado. Y si digo que un soldado se metió en algún lado, y de qué lado se metió, y no se ha metido allí, meto la pata, y por metiche me gano una puñalada del soldado en algún lado.
> —Está bien… ¿dónde se encuentra?
> —Mire, si digo dónde se encuentra y no se encuentra donde digo, digo lo que no es y soy lo que mejor no digo. Mejor no digo nada, no vaya siendo que no lo encuentre y que me encuentre en una mentira (Shakespeare 2009).

Esta tendencia puede apreciarse mejor si comparamos los mismos segmentos de otra obra traducidos por Michel Modenessi al español mexicano y al «peninsular», en este caso *Love's Labour's Lost*, aunque hay que recordar que esta segunda versión, a diferencia de la mexicana, no está, en principio, destinada a ser representada:

> Pues bien, juro entonces estudiar así, para conocer lo que me está prohibido conocer; esto es: estudiar cómo puedo cenar bien cuando me están expresamente prohibidos los banquetes; o estudiar dónde puedo encontrarme con una hermosa dama cuando para ello no basta el ingenio común; o bien, habiendo jurado cumplir un voto imposible de cumplir, estudiar cómo romperlo sin romper la promesa. Si eso es lo que se gana al estudiar, el estudio sabe lo que todavía no sabe. Háganme jurar esto y nunca me negaré a ello. (Versión mexicana, titulada *El vano afán del amor*).

> Pues juro entonces estudiar con brío
> para alcanzar lo que esté prohibido:
> dónde encontrar maravillosas viandas,
> cuando me estén vedados los banquetes;
> saber ganarme a alguna bella dama,
> donde el saber común no es suficiente;
> o tras haber jurado lo imposible,

> romper mi voto y mantenerlo firme.
> De ser tal lo que el estudio me conceda,
> nada sabe el estudioso, aunque algo sepa.
> Y yo cumplo, si exigís que lo prometa.
> (Versión española, titulada *Afanes de amor en vano*).

En 1990, el poeta chileno Nicanor Parra acepta traducir *King Lear* para su puesta en escena en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es, por tanto, una obra traducida en principio para ser representada y, como el resto de su obra, su traducción responde a una buscada asistematicidad. Parra busca huir de la grandilocuencia, acercar la obra al público de hoy y «transcribir» más que traducir (Hurtado 1991: 28): así, si en el lenguaje hablado, que es el modelo que pretende seguir, no hay puntuación, el traductor tampoco lo utiliza. Y si, en el lenguaje hablado, de vez en cuando se deslizan palabras extranjeras, dichos, refranes que vienen al caso o anacronismos no permitidos en el lenguaje escrito, Parra los utiliza también. Según la investigadora británica Catherine Boyle (2011: 154),

> lo que Parra hace en este Lear es crear un lenguaje que es simultáneamente reconocible y distante. Logra esto, entre otras cosas, por el manejo estrecho del registro de enunciación (aunque los personajes se moverán entre registros, por momentos en forma bastante abrupta) por la elección de un vocabulario que es variadamente arcaico, popular, tomado de proverbios y refranes, y por la explotación de una vena rica del lenguaje incendiario.

Todos estos elementos, que se encuentran en el código artístico del poeta chileno denominado «antipoesía», se relacionan a continuación sin ánimo de ser exhaustivos:

1. Acuñación de un nuevo título: *Lear, Rey & Mendigo.* El nombre de William Shakespeare no figura en la portada del libro; sí el de Nicanor Parra.

2. Dobletes de topónimos: «Burgundy» o «France» alternan con «Borgoña» o «Francia».

3. Párrafos en inglés: Se encuentran en las páginas 46-47, 50, 54, 101, 191 y 197. Según Boyle (2011: 153), «a los parlamentos que van más allá de la comprensión cotidiana (tanto en inglés como en español) los dejó en inglés, por ejemplo nombres, saludos, frases hechas». Recordemos aquí que Borges (Aparicio 1991: 124) también optó por mantener en inglés palabras como «muffin», «crumpet» o «hall» en su traducción de *Orlando* de Virginia Woolf, realizada en 1951.

4. Variedad en los tratamientos. Lear se dirige a sus hijas de «usted», de «vos» y de «tú», a Kent de «tú» (Parra 2004:20-21) y a Burgundy de «vos» (*Ibíd.*: 21-23).

5. Uso del léxico nacional chileno y de otras formas del español de América: «nomás» (*Ibíd.*: 21,76), «quiltro» (*Ibíd.*: 40), «carajo» (*Ibíd.*: 42), «tata» (*Ibíd.*: 44), «huasca» (*Ibíd.*: 46), «laya» (*Ibíd.*: 69), «coleparto» (*Ibíd.*: 72), «valorizado» (*Ibíd.*: 76), «panqueque» (*Ibíd.*: 85), «divieso» (*Ibíd.*: 90), «barriales» (*Ibíd.*:108), «Quebrada del Ají» (*Ibíd.*: 109), «enchueca» (*Ibíd.:* 112), «coscachos» (*Ibíd.*: 138), «jotes» (*Ibíd.*: 150), «Se puede parar?» (*Ibíd.*: 153), «laucha» (*Ibíd.*:154), «profitar» (*Ibíd.*: 176), «turnio» (*Ibíd.*: 180), «enrostrarte» (*Ibíd.*: 182), «cuncuna» (*Ibíd.*: 184).

6. Inserción de construcciones anacrónicas: «perseguidores de Dulcinea» (*Ibíd.*: 104), «déficit de gentileza» (*Ibíd.*: 41), «futbolista miserable» (*Ibíd.*: 43), «la dolce vita» (*Ibíd.*: 178).

7. Uso de expresiones y frases hechas «castizas» españolas: «pan, pan, vino, vino» (*Ibíd.*:40), «pero el bufón no es ningún maricón» (*Ibíd.:* 83), «que llueva, que llueva…» (*Ibíd.*: 112), «sangre de horchata» (*Ibíd.*: 138).

8. Creación de aliteraciones y frases extrañas: «De bajeza bastardía bajo bajo» (*Ibíd.*:29), «Fa/Sol/La/Mi» (*Ibíd.*: 34), «loco no loco cielos azules» (*Ibíd.*: 58), «Manzanilla ballico topa topa» (*Ibíd.*: 145), «mefísicos, enceguedores, deletéreas» (*Ibíd.*: 87).

9. Reproducción de acentos: «no pienzo hazerlo zi no ezplica por qué» (*Ibíd.*:162).

10. Ortotipografía: Parra no emplea la puntuación ni abre las interrogativas con un signo, y coloca mayúsculas al inicio de cada línea. También utiliza signos para reproducir el lenguaje normal: «Desafío + grande no hay» (*Ibíd.:* 10)o «Para un actor x extraordinario que sea» (*Id.*).

Podría decirse, a la luz de esta larga relación, que lo que Nicanor Parra logra con esta traducción es prácticamente una integración de la obra de Shakespeare en la suya propia, un rasgo que podría ser, dentro de ciertos límites, característico de la traducción literaria hecha por escritores en la América de lengua española, como señala Frances R. Aparicio (1991: 27),

> el acto de traducir se puede proponer en Hispanoamérica como metáfora de la búsqueda de una literatura nacional, mediante la cual los autores leen y transforman los textos extranjeros en sus propias creaciones literarias, bajo cada una de sus improntas singulares.

Esta «apropiación» de Shakespeare para conformar un proyecto estético propio la realizaron en el pasado otros autores-traductores, como Jacinto Benavente, José María Pemán y, sobre todo, León Felipe, por hablar sólo de autores españoles. Ello constituye un tipo especial de traducción de carácter «libre, casi lúdica, a partir de un original», poco apreciada en su momento por Antoine Berman (1999: 54).

¿Es este *Lear, Rey & Mendigo* un ejemplo de transculturación? Hay un elemento decisivo en este sentido, el uso de un español americano donde se mezclan palabras chilenas y españolas «peninsulares». No obstante, otros muchos aspectos que caracterizan a la traducción y que, siguiendo a Jorge (2013: 118), parecen indicar a la vez estrategias opuestas (orientación a la cultura de partida/orientación a la cultura de llegada; regionalización/exotismo; reescritura/glosa) constituyen más bien todo un completo código de rebeldía o resistencia a la traducción en sentido venutiano.

En 2008 se publica en Buenos Aires una versión libre basada en el *Hamlet* de Shakespeare titulada *Jamle*, original de María Inés Falconi, escritora y dramaturga argentina. *Jamle* no es una traducción, sino una adaptación para niños y adolescentes de la obra de Shakespeare, un subgénero que va en aumento tanto en América como en España. Lo destacable de esta versión es que en ella se reproducen literalmente fragmentos del original en un español rioplatense «paisano», es decir, hablado por campesinos argentinos.

La autora sitúa la acción en el campo, donde permanentemente se aparece un «fantasma» (Don Gos), rey de Dinamarca, que ha viajado desde Europa a Argentina, y que le pide a dos paisanos que representen su historia para que todo el mundo sepa la verdad. En el prólogo a la obra, Susana Itzcovich (2008: 3) describe así el argumento:

> El susto de los paisanos frente al fantasma y posteriormente el interés por representar la obra a la gauchesca producen en el lector-espectador una serie de episodios humorísticos en un lenguaje acorde a los reales protagonistas del campo.

En esta versión, el fantasma (que es danés) pronuncia frases en inglés y utiliza el español con un marcado acento extranjero. El *Hamlet* que representan para que el fantasma por fin pueda «morir» es un texto en español gaucho (un texto escrito por el propio fantasma porque Hamlet, el personaje, no resolvió nada).

> Hilario: (Jamle)
>
> Ser o no ser, that is the question. ¿Qué
> Ha de ser mejor? Sufrir los golpes de la
> Perra suerte o hacer frente a las disgracias
> Y terminar con ellas de una buena vez?
> ¡Morir…dormir! ¿Y qué más? Pensar que
> con un sueño nomás se han de acabar las
> penas. Morir, dormir… ¡Dormir! También
> puede ser soñar. Ese es el asunto. Porque a
> uno, forzosamente, se le da por pensar
> qué sueños puede tener dispués de
> muerto, en la oltra vida. ¡La pucha! De ahí
> que uno no quiera dirsedesta. Porque
> de no ser ansí…uno no va' ser tan zonzo
> para andar aguantando tanta penuria y
> tanta injusticia, tanto amor desairado,
> tanta insolencia del patrón […] (Falconi 2004: 71).

Esta adaptación de Falconi podría considerarse como un caso de transculturación extrema de una obra teatral de Shakespeare, en la que prácticamente todo (título, lenguaje, trasfondo cultural, adaptación argumental) responde a un plan preconcebido para acercar la obra al público juvenil. Para ello, Falconi «desacraliza» a Shakespeare sin reservas inscribiéndolo en un ámbito cultural y lingüístico reconocible por el público, de forma muy similar a adaptaciones españolas muy recientes de distinto signo como *Los Mácbez* de Juan Cavestany (2014), basada en *Macbeth*. Falconi es también autora de otras adaptaciones shakesperianas para jóvenes, entre ellas *Demasiado para nada*, versión libre de *Much Ado About Nothing*.

Para terminar, el profesor y traductor argentino Miguel Ángel Montezanti, al que ya nos hemos referido en otros trabajos (Zaro 2011, 2013a, 2013b) es autor de dos excelentes versiones de los *Sonetos* de Shakespeare, una en español «neutro» publicada por la Universidad Nacional de La Plata en 1987 y editada de nuevo en 2003, en la que se podían apreciar ciertos rasgos léxicos del español argentino, y otra en la variedad rioplatense, titulada *Sólo vos sos vos* (2011), editada por la Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, que es la que me interesa destacar aquí. Ambas siguen, mayoritariamente, el patrón métrico del endecasílabo.

No resulta frecuente que un mismo traductor escriba dos versiones distintas de una misma obra, si bien ya he citado un caso similar, el de Modenessi, aunque no obedezca exactamente a los mismos criterios. En la segunda versión de los *Sonetos*, a diferencia de la anterior, Montezanti recurre al voseo y su conjugación, pero no es éste el único elemento de la variedad rioplatense que se incluye, ni tal vez el más importante: entre

otros procedimientos utilizados se encuentran el empleo deliberado de monosílabos, pronombres pleonásticos, dativos éticos, diminutivos (difíciles de encontrar, por lo general, en las traducciones de obras de Shakespeare), así como un gran número de términos y frases coloquiales. Estos rasgos, según menciona el propio traductor, responden a una intención subyacente, la de «parodiar» el texto de Shakespeare tal como se ha hecho anteriormente en otras lenguas: «El concepto de parodia y de autoparodia aplicado a los *Sonetos* ofrece el sustento más sólido para el experimento de traducción que propongo» (Montezanti 2011: 10). Esta aseveración parece quedar confirmada cuando la siguiente traducción de una obra de Shakespeare realizada por Montezanti, en concreto la del poema dramático *La violación de Lucrecia* (2012b), no incorpora rasgos rioplatenses. A este respecto, el propio traductor señala:

> He realizado una traducción experimental de los *Sonetos* al castellano rioplatense. La presente traducción puede interpretarse como un alejamiento desde aquel camino y, en consecuencia, un reincidir sobre mi primera traducción de los *Sonetos*. Puedo aducir que la traducción debe ser entendida como proceso: si los matices humorísticos de los *Sonetos* pudieron inducir a un tratamiento paródico —me refiero a mi segunda traducción—, la ausencia absoluta de tales matices en Lucrecia no lo autorizan, al menos en este estadio de la recepción del texto de Shakespeare. Los *Sonetos* tienen mucho de comedia. Lucrecia es pura tragedia (Shakespeare 2012b: 41).

Puede decirse que la recepción de los *Sonetos* rioplatenses en Argentina fue, en general, favorable, con algunas excepciones. El prestigioso traductor argentino Leandro Wolfson (2012: 208), tras expresar su admiración por el trabajo efectuado por Montezanti, escribe en su reseña de la obra:

> En esta versión acriollada, con voseo y multitud de frases hechas propias de nuestra lengua coloquial, no me sentí en ningún momento acompañado por Shakespeare. Más o menos lo mismo me sucede cuando escucho una versión de la Novena de Beethoven en ritmo de tango o de jazz, aunque dé lugar a una creación espléndida, con valores propios.

Y otros traductores argentinos han expresado también con rotundidad su oposición a este modo de traducir. Por poner otro ejemplo, Mirta Rosenberg y Daniel Samoilovich (2000: 12-13) en el prólogo a su traducción de *The History of Henry the Fourth (Part 1)*, donde exponen las características del texto traducido, afirman lo siguiente:

> [Hemos sostenido] la voluntad de no presentar un Shakespeare arcaizante, ni banalmente modernizado, ni naturalísticamente coloquial, ni artificioso cuando a menudo es asombrosamente directo, ni absurdamente virado a un lenguaje local rioplatense [...]; todas esas exigencias sumadas podrían paralizar a cualquier traductor.

Lo cierto es que los *Sonetos* rioplatenses de Montezanti constituyen un hito significativo en la historia de las traducciones de Shakespeare en Argentina y en la América hispana en general. Al tratarse de una obra tan prestigiosa, asegura, y quizá abre la puerta de modo definitivo, a la coexistencia de traducciones tradicionales y transculturadas de Shakespeare, no necesariamente destinadas a la escena, y alimenta un debate ya abierto sobre el español de las traducciones, cuya evolución es difícil de predecir.

4. Conclusiones

Como se ha visto, la traducción transculturada, en distintos grados, de Shakespeare puede considerarse, en primer lugar, una reacción americana ante el lenguaje «grandilocuente» y «ampuloso» de las traducciones españolas de la primera mitad del siglo xx, especialmente las de Luis Astrana Marín, que fueron las más difundidas y a las que se alude con frecuencia. Parece cierto que el lector americano detecta esa «ampulosidad» en el lenguaje de ciertas traducciones españolas, sobre todo poéticas y teatrales, y queda por ver si se trata de un rasgo consustancial al lenguaje literario español en general o si responde a antagonismos culturales o históricos aún vigentes que provocan un rechazo de ciertas manifestaciones de esta variedad lingüística. Igualmente, habría que comprobar si este rasgo se sigue percibiendo en versiones españolas de Shakespeare más recientes, como las de José María Valverde, el Instituto Shakespeare o Ángel Luis Pujante. Es verdad que en las traducciones americanas se opta, por lo general, por un lenguaje más claro, más accesible y menos complicado, ya sea en las versiones tradicionales o en las transculturadas, en el sentido expresado por Boyle (2009: 38): «The impulse of Neruda and later Parra is to locate their translations locally, to create a coherent object that will be understood by their immediate audience in their immediate historical moment».

En segundo lugar, no sólo hay una reacción ante el lenguaje de las traducciones españolas, sino también ante las «normas» de traducción españolas, que han primado, sobre todo en el caso de las versiones en prosa de Astrana, la literalidad y la totalidad de la obra, en detrimento, sin duda, de su lirismo o carga poética. Los americanos traducen con más libertad, incluso cuando se trata de traducciones destinadas a la lectura y publicadas por editoriales de renombre que lanzan una gran tirada, quizá porque se encuadran en una tradición traductora diferente, una tradición «de reflexión, y de práctica creativas y autodeterminadas de la traducción» (Scharlau 2004: 27) de sesgo identitario, donde traducir puede llegar a ser un proceso de autoafirmación que los diferencia de la tradición española. Hasta ahora, la transculturación en sus distintos grados no parece ser la norma, sino más bien la excepción, pues, como dije al principio, Shakespeare es un escritor canónico que goza de un extraordinario respeto, una de cuyas consecuencias podría ser que debe sonar a español «peninsular». Cuando se utiliza, se explica que es para dirigirse a un público concreto, (caso de Falconi), o dispuesto a aceptar la experimentación (caso de Squirru o Montezanti). Inversamente, la opción de traducir a un español «neutro» es defendida a veces con el argumento de que así se puede llegar a todos los países.

Algunos traductores americanos de Shakespeare han sido escritores o poetas de renombre, como Neruda, Parra o Mújica Lainez. Sólo recientemente se empieza a dar el binomio profesor-traductor (Modenessi, Montezanti, Costa Picazo…), en un proceso paralelo al sucedido en España (Instituto Shakespeare, Ángel Luis Pujante…). Unos pocos (Montezanti, Modenessi) han hecho versiones dobles del mismo título, una traducida al español «neutro» y otra al de su país de origen, con la salvedad de que las editoriales españolas parecen exigir una versión «peninsular» estricta, asunto también por dilucidar. Asimismo, algunos de estos traductores (como Modenessi, Costa Picazo o Ingberg) publican en editoriales españolas y americanas a la vez, o en americanas con distribución en España.

No obstante, creo que es fútil hablar de las traducciones «americanas», sin especificar. Algunos países tienen su tradición shakesperiana muy bien asentada (como Argentina o México) o en proceso de constitución (caso de Colombia o Chile) y poco tienen que ver con otros donde la traducción de Shakespeare se limita a traducciones y representaciones aisladas. Lo que sí sigue siendo cierto es que las traducciones españolas, por razones puramente financieras, siguen distribuyéndose mejor y resultan más fáciles de localizar que las americanas, cuya difusión en España y entre los propios países de América continúa siendo un asunto complicado. En palabras de Modenessi (2007: 157): «Acquaintance with Shakespeare-as-text in Spanish-speaking Latin America, therefore, is still very much ruled by former rules and rulers». A pesar de todo, reitero que las traducciones de Shakespeare a la lengua española se prestan a una historia transversal aún por hacer que supera los límites nacionales de cada país y que podría poner al descubierto contrastes, relaciones y ámbitos de poder económico y artístico dentro del universo hispanohablante. Dicho de otro modo, el extenso corpus de traducciones al español de obras de Shakespeare realizadas en España y América se convierte, y así lo sugerí al principio, en un espacio de investigación traductológica más que propicio, y prácticamente desconocido, para indagar sobre los síntomas que caracterizan a la traducción realizada en el conjunto de países hispanohablantes. Entre ellos, la lenta pero progresiva configuración de unas normas de traducción «postcoloniales» propias y distintas en cada país, surgidas como reacción a las españolas, hasta ahora casi hegemónicas y aún muy vigentes, como hemos visto. Como señala la investigadora argentina Belén Bistué (2013: 701), «Shakespeare's universality emerges as a space where translations can negotiate literary and cultural relations between England, Spain and Latin America».

Bibliografía

a) *Fuentes primarias*

Falconi, María Inés (2004). *Jamle. Versión libre gauchesca de* Hamlet. Buenos Aires: Quipu.

Parra, Nicanor (2004). *Lear, Rey & Mendigo.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Shakespeare, William (1963). *Macbeth.* Trad. Guillermo Whitelow. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Shakespeare, William (1976). *Hamlet.* Trad. Rafael Squirru. Buenos Aires: Ediciones Dean Weight.

Shakespeare, William (1987). *Sonetos completos.* Trad. Miguel Ángel Montezanti. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Shakespeare, William (1994). *Noche de Reyes.* Trad. Emir Rodríguez Monegal. Buenos Aires: Losada.

Shakespeare, William (1997). *La tempestad.* Trad. Rafael Squirru. Buenos Aires: Biblioteca Nacional/Fundación Pettoruti.

Shakespeare, William (1998 [1964]). *Romeo y Julieta.* Trad. Pablo Neruda. Buenos Aires: Losada.

Shakespeare, William (2000). *El vano afán del amor.* Trad. Alfredo Michel Modenessi. Original mecanografiado.

Shakespeare, William (2004). *El mercader de Venecia.* Trad. Pablo Ingberg. Buenos Aires: Losada.

Shakespeare, William (2005). *Hamlet, príncipe de Dinamarca.* Trad. Juan José Gurrola. Ciudad de México: UNAM.

Shakespeare, William (2009). *Otelo.* Trad. Alfredo Michel Modenessi. En: *MIT Global Shakespeares*, http://globalshakespeares.mit.edu/otelo-rios-claudia-2009/ (última consulta: 30-9-14).

Shakespeare, William (2011). *Sólo vos sos vos.* Trad. Miguel Ángel Montezanti. Mar del Plata: Eudem.

Shakespeare, William (2012a). *Afanes de amor en vano.* Trad. Alfredo Michel Modenessi. Original mecanografiado.

Shakespeare, William (2012b). *La violación de Lucrecia.* Trad. Miguel Ángel Montezanti. Mar del Plata: Eudem.

b) *Fuentes secundarias*

Aparicio, Frances R. (1991). *Versiones, interpretaciones, creaciones. Instancias de la traducción literaria en Hispanoamérica en el siglo veinte*. Gaithersburg: Ediciones Hispamérica.

Berman, Antoine (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: Seuil.

Berman, Antoine (2000). «Translation and the trials of the foreign». Trad. Lawrence Venuti. En: Venuti, Lawrence (ed.). *The Translation Studies Reader.* London / New York: Routledge, pp. 284-297.

Bistué, Belén (2013). «Negotiating the Universal: Translations of Shakespeare's Poetry in (between) Spain and Spanish America». En: Post, Jonathan (ed.). *The Oxford Handbook of Shakespeare's Poetry.* Oxford: Oxford University Press, pp. 689-708.

Boyle, Catherine (2009). «The Force of the Classics and the Challenge of Cultural Extremity». En: *Trans. Revista de Traductología* 13, pp. 33-41.

Boyle, Catherine (2011). «La transcripción del *King Lear* de Nicanor Parra: la transfiguración de la composición literaria». En *Taller de Letras* 48, pp. 149-159.

Bradford, Lisa (2009). «The Agency of the Poets and the Impact of their Translations». En: Milton, John / Bandia, Paul (eds.). *Agents of Translation.* Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, pp. 229-256.

Brisset, Annie (1990). *Sociocritique de la traduction. Théâtre et altérité au Québec*. Longueuil: Éditions du Préambule.

Campra, Rosalba (1987). *América Latina: la identidad y la máscara: con entrevistas a Borges, Bosch, Carpentier, Cortázar, Galeano, Sábato, Scorza, Viñas y Walsh*. México D. F.: Siglo Veintiuno.

Caparrós, Martín / Von der Walde, Erna (2002). «Prólogo». En: Shakespeare, William. *Romeo y Julieta.* Barcelona / Bogotá: Grupo editorial Norma, pp. 9-13.

Căprăroiu, Elena Gabriela (2007). *The Romanian Connection. Alberti, Neruda, Lara*. Tesina sin publicar.

Catelli, Nora (2012). «Traslados, exilios y debates». En: *Club de traductores literarios de Buenos Aires* (2 de octubre), http://clubdetraductoresliterariosdebaires.blogspot.com.es/2012/10/el-caso-de-marcelo-cohen.html (última consulta: 14-08-14).

Casas Cabrera, Gabriela (2005). «La tragedia de *Hamlet, príncipe de Dinamarca* se reestrena en la UNAM». En: *Universia. Noticias* (17 de noviembre), http://noticias.universia.net.mx/vida-universitaria/noticia/2005/11/17/81299/la-tragedia-hamlet-principe-dinamarca-reestrena-unam.html (última consulta: 14-08-14).

Cavestany, Juan (2014). *Los Mácbez*. Madrid: Inadem.

Delabastita, Dirk (2004). «Notes on Shakespeare in Dutch Translation». En: Carvalho Homem, Rui/Hoenselaars, Ton (eds.). *Translating Shakespeare for the Twenty-First Century.* Amsterdam / New York: Rodopi, pp. 99-116.

Fólica, Laura / Villalba, Gabriela (2011). «Español rioplatense y representaciones sobre la traducción en la globalización editorial». En: Pagni, Andrea / Payás, Gertrudis/Willson, Patricia (eds.). *Traductores y traducciones en la historia cultural de América Latina.* México: UNAM, pp. 251-266.

Gargatagli, Marietta (2012). «La traducción neutra no es una pipa». En: *Ñ* (24 de septiembre), http://www.revisteenie.clarin.com/literatura/traduccion-neutra-pipa_0_778772139.html (última consulta: 21-09-14).

Guzmán, M. C. (2008). «Thinking Translation as Cultural Contact. The Conceptual Potential of «Transculturación». En: *Mutatis Mutandis* [1, 2], pp. 246-257.

Hurtado, María de la Luz (1991-1992). «Parra traduce a Shakespeare». En: *Apuntes de Teatro* 103, Primavera 1991-Verano 1992, pp. 23-35.

Itzcovich, Susana (2008). «Prólogo». En: Falconi, María Inés. *Jamlet. Versión libre gauchesca de* Hamlet. Buenos Aires: Quipu, pp. 7-9.

Jorge, Gerardo (2013). «Traducir "entre la academia, la calle y la feria". Una aproximación a *Lear, Rey & Mendigo* de Nicanor Parra». En: *ExLibris. Revista del Departamento de Letras* 2, pp. 112-132.

Lázaro Carreter, Fernando (1973). *Diccionario de términos filológicos.* Madrid: Gredos.

Lida, Miranda (2012). «Una lengua nacional aluvial para Argentina». En: *Prismas, Revista de Historia Intelectual* 16, pp. 99-119.

Marcín, Mauricio (2013). «Gurrola tradujo *Hamlet* sin la joyería española». En: *Crónicacom. mx.*, http://www.cronica.com.mx/notas/2005/212077.html (última consulta: 14-08-14).

MIT Global Shakespeares (2009). «Production description. *Otelo* translated by Alfredo Michel Modenessi». En: http://globalshakespeares.mit.edu/otelo-rios-claudia-2009/ (última consulta: 14-08-14).

Modenessi, Alfredo Michel (2004).«"A Double Tongue Within Your Mask?" Translating Shakespeare in/to Spanish-Speaking Latin America». En: Hoenselaars, Ton (ed.). *Shakespeare and the Language of Translation.* London: Thomson, pp. 240-254.

Modenessi, Alfredo Michel (2007). «Of Shadows and Stones: Revering and Translating "the Word' Shakespeare in Mexico"». En: *Shakespeare Survey* 52, pp. 152-164.

Montezanti, Miguel Ángel (2011). «Palabras preliminares». En: Shakespeare, William. *Sólo vos sos vos. Los Sonetos de Shakespeare en traducción rioplatense.* Mar del Plata: Eudem, pp. 7-27.

Pavis, Patrice (1998). *Diccionario del teatro.* Trad. J. Melendres. Barcelona: Paidós.

Puccini, Darío / Yurkievich, Saúl (2000). *Historia de la cultura literaria en Hispanoamérica.* Volúmenes I y II. México: Fondo de Cultura Económica.

Rosenberg, Mirta / Samoilovich, Daniel (2000). «Prólogo». En: Shakespeare, William. *Enrique IV (1ª parte).* Bogotá: Grupo Editorial Norma, pp. 12-13.

Santiago, Silviano (2001). «Latin American Discourse: The Space In-Between». En: Gazzola, A. L. (ed.). *The Space In-Between: Essays on Latin American Culture*. Trad. Tom Burns, Ana Lucia Gazzola y Gareth Williams. Durham / London: Duke University Press, pp. 30-31.

Sbarra, Oscar (1997). «Prólogo». En: Shakespeare, William. *La tempestad.* Trad. Rafael Squirru. Buenos Aires: Biblioteca Nacional/Fundación Pettroruti, p. 3.

Scharlau, Birgit (2004). «Traducir en América Latina: Genealogía de un tópico de investigación». En: *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales* 12. Número monográfico dedicado a «América Latina, espacio de traducción» editado por Andrea Pagni, pp. 15-33.

Schidlowsky, David (2008). *Neruda y su tiempo (1950-1973).* Santiago de Chile: Ril Editores.

Ulloa Cárdenas, Darío (2014). «Romeo y Julieta según Neruda». En: *Escritores.org.*,http://www.escritores.org/recursos-para-escritores/colaboraciones/3726-romeo-y-julieta-segun-neruda (última consulta: 14-08-14).

Villena, Juan (2014). «Variación lingüística y traducción. Por qué el traductor necesita del variacionista». En: Ortega, Emilio / Caprara, Giovanni / Villena, Juan (eds.). *Variación lingüística, tradición y cultura* (original mecanografiado).
Willson, Patricia (2004). *La constelación del Sur*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
Wolfson, Leandro (2012). Reseña de *Solo vos sos vos.* En: *Estudios de Traducción* 2, p. 208.
Zaro, Juan Jesús (2011). «Sólo vos sos vos». En: *El Trujamán.* Revista electrónica del Instituto Cervantes (15 de noviembre), http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/noviembre_11/15112011.htm (última consulta: 14-08-14).
Zaro, Juan Jesús (2012). «Reivindicación de "Shakespeare por escritores"». En: *El Trujamán.* Revista electrónica del Instituto Cervantes (20 de diciembre), http://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/diciembre_12/20122012.htm (última consulta: 14-08-14).
Zaro, Juan Jesús (2013a). «El 'desafío' austral: las relaciones entre las industrias traductoras argentina y española». En: Vidal Claramonte, África / Martín Ruano, Rosario (eds.). *Traducción, política(s), conflictos: legados y retos para la era del multiculturalismo.* Granada: Comares, pp. 45-61.
Zaro, Juan Jesús (2013b). «La traducción, "zona de conflicto", entre España y la América Hispana». En: *Debats* 121, pp. 74-83.

EPÍLOGO

De contexto a contexto: movilidades transnacionales

YOLANDA ONGHENA
CIDOB— Barcelona Centre for International Affairs

RESUMEN: El presente artículo pretende situar la diversidad, la diferencia, la movilidad y su dimensión transnacional en un marco de referencia que tiene en cuenta tanto la identidad como la diferencia. Hablaremos de contextos en lugar de referirnos a territorios y, más concretamente, nos centraremos en los contextos migratorios como contextos de clasificación, movilización y asignación, con sus juegos de respectivos poder. Nos preguntamos quién habla con quién en este contexto y cómo hablamos de «ellos» para llegar a una comprensión e interpretación que incluye presencias y ausencias, similitud y diferencia como elementos esenciales de cualquier proceso de identificación en un contexto intercultural.

Palabras clave: diversidad, movilidad, transnacionalismo, identidad, diferencia, interculturalidad.

ABSTRACT: This paper aims at situating diversity, difference, mobility and their transnational dimension in a framework which takes into account both identity and difference. We will refer to contexts rather than territories and we will focus more specifically on migratory settings as contexts of classification, mobilization and identification, with their respective power games. We wonder who speaks to whom in those settings and how we speak of 'them' in order to achieve an understanding and an interpretation which include presences and absences and similarity and difference as essential elements of any identification process in an intercultural context.

Keywords: diversity, mobility, transnationalism, identity, difference, interculturality.

EL CONTEXTO-MUNDO en la actualidad es un contexto de ampliación y aceleración de las interconexiones y de intensificación de los intercambios con una supuesta permeabilidad de fronteras culturales. Son muchos los discursos que

en algún momento hacen referencia a la identidad, la diversidad y la movilidad transnacional; sin embargo, la diversidad no suele plantearse como un proceso donde están en juego tanto la identidad como la diferencia. La movilidad tampoco se plantea como una realidad de movimientos múltiples, sino como un ir y venir entre territorios concretos. Al mismo tiempo, la creciente movilidad, no solo de personas sino también de ideas e imágenes, va de la mano de discursos que hablan de crisis y de amenazas, de guerras culturales con sus respectivas víctimas, sus verdugos y sus enemigos. En cambio, hablar de «contextos», en lugar de territorios, nos permite tener en cuenta la diversidad de escenarios sociales en el seno de las unidades culturales. Entendemos por «contexto» la agrupación de circunstancias y condiciones específicas (lugar y tiempo) en las que se produce el acto de la comunicación o la interacción.

La actual multiplicación de puntos de referencia hace que la realidad se vuelva confusa, es decir, existe una confusión y ambivalencia de pertenencias e identificaciones, como también de rupturas y contra-identificaciones. Es una realidad en la que las mismas causas no producen los mismos efectos, pero seguimos usando palabras que se refieren a estructuras lineales estáticas, como «territorio», «identidad», «país de origen o de llegada», mientras que las relaciones, las interacciones y los flujos no actúan de forma lineal sino a partir de trayectorias, repertorios o contextos. Usamos términos ya existentes sin que se aprecie su relación con (o reacción a) la nueva realidad, dejando esta en una idea abstracta de la que desconocemos los efectos o impactos. Esta nueva realidad plantea nuevas exigencias de transparencia o quizás vivimos en un momento de «demasiada» transparencia, caracterizado por la ambigüedad de una transparencia «desnuda», no contextualizada porque nos sobra información, mientras que nuestras capacidades de comprensión están desbordadas, saturadas y desorientadas (Innerarity 2011). Hemos ido llenando de significado una zona de vacío cultural o incluso de perversión cultural a partir de teorías simples, cómplices a la hora de nombrar personas, grupos e identidades: «nosotros» y «ellos». Nos identificamos con los de dentro y categorizamos a los de fuera. Cada sociedad, cada tiempo necesita sus «otros». Cada cambio exige a la sociedad que se redefina, y es en esos momentos cuando más material comparativo se necesita, es decir, se requiere de una contraimagen a la propia identidad para asegurar la supervivencia cultural.

Necesitamos categorizar, no podemos vivir sin hacerlo para comprender el mundo; aunque sí podemos huir de su tiranía, es decir, no dar por hecho que no pueden existir otras categorías y nuevas formas de interpretar, que no hay otros mundos aparte del nuestro o que nosotros somos los únicos que interpretamos. A partir de esta tiranía etnocéntrica, vinculada directamente a la formación o la conservación del grupo, usamos dicotomías, oposiciones simplistas que parodian al tiempo que reducen la diversidad. Según el diccionario de la Real Academia Española (RAE) «etnocentrismo» es «la tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades.». Esta actitud describe, por tanto, un sentimiento que compartimos con los «nuestros» y una perspectiva construida en función de nuestros valores, en oposición a unos «otros» que preferimos lejanos o más bien invisibles. Este sentimiento etnocéntrico carecería de relevancia si no contuviera implícita una jerarquización: lo nuestro, aparte de ser único, es mejor; es más, damos por hecho que representa la meta hacia la cual todos querrían o deberían llegar. Y esta norma sirve para medir (y menospreciar) todo lo «otro», que servirá solo como contraimagen para poder exaltar lo nuestro a partir de unos opuestos negativos.

1. Migración: ¿momento o condición?

En la palabra «migración» se incluyen muchas cosas: desde políticas de integración y normativas contra el racismo, hasta actitudes de jóvenes del extrarradio o repliegues en la religión. La migración es un momento en una trayectoria, un repertorio, pero nosotros la situamos como una condición, de larga duración además, condicionando a generaciones de migrantes, en referencia a un origen lejano, no solo en el espacio sino también en el tiempo (segunda y tercera generación de migrantes). Y hablamos de la «migración» como una «nueva» amenaza, mientras que las personas siempre han migrado y la movilidad y la diversidad no son nuevas. Lo que cambia es el ritmo y la intensidad, y el carácter cada vez más transnacional de la movilidad exige una responsabilidad renovada.

Antes hablábamos de inmigrantes y emigrantes; más de los que llegaban que de los que se iban y pasaban a formar parte de las estadísticas de otros lugares. Detrás de cada historia de movilidad había una huida de algo: de la guerra, del hambre, de la miseria, o, simplemente, una búsqueda de una vida mejor. Las personas que migraban eran, ante todo, pobres; hoy en cambio, su más destacable condición es la de extranjeros, aunque, en la mayoría de los casos, siguen siendo pobres. Uno no nace «extranjero», uno se vuelve extranjero; es decir, la sociedad, todos nosotros, nos encargamos de ello: no era un extranjero hasta su llegada a nuestra sociedad. Se vuelve extranjero cada vez que le preguntamos: «¿de dónde eres?» O, incluso peor, cuando sujetamos más fuerte nuestro bolso en el metro por la piel morena del que viaja a nuestro lado. Hay diferentes tipos de extranjeros: el *bussiness*, el turista, el estudiante Erasmus, etc. Todos ellos nos sirven, pero hay un extranjero que nos es de especial utilidad: el inmigrante. A él le podemos hacer responsable de aquello que va mal en «nuestra» sociedad, aquello que, sin él, sería nuestra responsabilidad. Son «mano de obra barata», pero una mano de obra que carece de lugar en la migración. Empiezan a reivindicar algunos derechos, pero, aun así, nos sirven: son braceros, balseros y viajeros en pateras. Hablamos incluso de un «tsunami humano» como si se tratara de una ola gigantesca de marea humana que invade «nuestra» tierra: algo de lo que nosotros solo podemos ser víctimas. No tenemos que cuestionar nuestra responsabilidad. Sin implicarnos ni tomar postura somos cómplices de una ficción de neutralidad que se mantiene por nuestra indiferencia. Ya no somos responsables ante alguien o por alguien sino solo ante y por nosotros mismos. Seguimos por eso hablando de alóctonos y autóctonos. ¿Quién es el «nativo»?, ¿quién es el «nacional»? En la cultura global de hoy, marcada por la pluralidad, el cambio y el desplazamiento, cualquier posición fija es difícil de sostener. Hace un año, por ejemplo, hubo un aumento considerable de inmigrantes españoles en las estadísticas belgas. Estos «españoles» resultaban ser marroquíes con documentos de identidad españoles que huían de la crisis económica en España. ¿Son marroquíes?, ¿son españoles?, ¿son nativos de algún territorio?

2. Flujos transnacionales

Son los «transnacionalistas» —ya existen como una categoría—, es una reivindicación de gente normal, una versión menos romántica que la del supuesto cosmopolitismo de un mundo global. Chatean con su novia en Irán o van y vienen en

low cost a su país de origen. Son personas que no tienen que despedirse de manera drástica de su etnicidad, su cultura y su origen. Es más, en un mundo digital, donde allá y aquí, presente y pasado están interrelacionados, etnicidad, cultura y origen no necesitan negarse ni olvidarse.

El transnacionalismo pasa a ser una nueva categoría y lo transnacional, la palabra comodín que lo explica todo. Si por transnacionalismo entendemos las conexiones económicas, sociales, políticas y culturales entre individuos, lugares e instituciones más allá de las fronteras nacionales, las relaciones transnacionales han existido siempre. Hasta hace poco, se hablaba de familias transnacionales y de transmigrantes únicamente en referencia a una posibilidad de doble pertenencia (dos países), pero los procesos actuales de migración no se pueden comprender desde la perspectiva exclusiva de país de origen o país de llegada, porque territorios cercados por aduanas y fronteras han dado paso a circuitos y redes con personas nacionalizadas de una manera incompleta que fracturan las naciones, donde los estados encuentran dificultades para gestionar las distintas crisis de pertenencia (Appadurai 2000). Existe una intensificación de flujos e interconexiones que necesita nuevas aproximaciones y no los viejos paradigmas basados en marcos institucionales o conceptuales que se resisten a los cambios o quieren conservar el *statu quo*. Necesitamos una respuesta global, es decir, una lectura de realidades multidimensionales, un relato de fragmentos, con efectos e impactos globales pero también locales. En los procesos globales y su movilidad es difícil producir localidad como un sentimiento de pertenencia porque, entre otras cosas, territorio, subjetividad y colectivo social ya no coinciden o no tienen por qué coincidir. Lo local no es únicamente nostalgia y tradición, sino también condición y, como tal, se involucra con lo global a partir de interacciones (presencia y ausencia), de las cuales resultan nuevas translocalidades entre vecinos virtuales a partir de redes transnacionales. Pero la red «implica la posibilidad de disimularse en ella, de desaparecer en el espacio impalpable de lo Virtual, y entonces, de no ser ya localizable en ninguna parte, lo cual resuelve todos los problemas de identidad, sin contar los de alteridad» (Baudrillard 2000: 207).

En una cultura de flujos e inestabilidades como la cultura global, surge un nuevo tipo de imágenes-flujo que revelan la aceleración del tiempo y la contracción del espacio. Imágenes memorizadas u olvidadas, estáticas o móviles, todas ellas fluyen a través de los procesos globales. Son imágenes compartidas a través de los medios de comunicación o las redes sociales, miradas múltiples y simultáneas: las nuestras y las de otros, muchos otros. Es una manera cada vez más sofisticada de ver y ser visto y por más que se ve desde lugares más lejanos, se reducen distancias entre actores y consumidores, entre uno mismo y los demás. Son imágenes transnacionales compartidas de manera virtual. Se comparte la visión, ¿y la percepción?, ¿sabemos cómo son percibidas?, ¿son únicamente intercambiadas, consumidas y coleccionadas?

Las imágenes en esta (ciencia) ficción transnacional disimulan el problema. Son pretextos para no plantear el problema. Son «presencias vacías, estereotipos ilusorios hechos realidad en un tiempo virtual. Solo se inscriben en pantallas, millones de pantallas en cuyo horizonte lo real ha desaparecido» (Baudrillard 2006: 28). Las imágenes transnacionales son imágenes mudas: no hablan pero hacen hablar (dan que hablar). Por ejemplo, la imagen de una mujer con velo. La imagen en sí no dice nada, sin embargo todos hablan de ella: periodistas, políticos, sociólogos, educadores, la gente en la calle… Son imágenes fabricadas; es decir, detrás de cada una de ellas algo ha desparecido. Otro ejemplo de una imagen transnacional es la imagen de

las Torres Gemelas de Nueva York durante el 11 de septiembre de 2001, que invadió las pantallas de televisión en todo el planeta en el mismo momento, pero ¿sabemos cómo fueron percibidas estas imágenes desde México, Japón o Alemania? Es lo que Marc Augé (2008: 121) llama una «nueva iniciativa temporal», haciendo «del evento no el punto final que necesita ser explicado sino el punto de partida que lo explicará todo». Son, por tanto, imágenes creadas a partir de eventos o situaciones concretas, memorias precisas, celebradas por las personas interconectadas o mal vividas como experiencias cotidianas desconectadas. Son las nuevas translocalidades que alimentan los circuitos globales y en las que se conectan múltiples temporalidades: por un lado, universos de interacción cada vez más grandes; por el otro, referencias culturales asentadas y arraigadas en historias cada vez más locales.

3. Una movilidad de movimientos múltiples

Hablar de «movilidad» es hablar de movimientos múltiples y de masas. No se refiere a un movimiento puntual de un individuo. La raíz *mob* en inglés significa masa, muchedumbre, como un grupo en el que desaparecen rasgos personales y se confunden historias particulares. Y demasiado movimiento es desorden y descontrol: es caos. La migración es una experiencia que no pertenece a un solo movimiento. Están los que van y vienen; los que partieron algún día y los que están viviendo en la nostalgia eterna del mito del retorno. Están los que se quedan como también aquellos que han nacido en este territorio extraño y que seguimos etiquetando según el origen de sus padres, sus abuelos, etc. Están los miembros de algo que suele llamarse el país de acogida: nosotros. «Ellos» ya no son estos seres lejanos de periferias silenciosas, sino que forman parte de nuestra sociedad. Y son muchos o, como dice Zygmunt Bauman (2005: 51), «Ellos siempre son demasiados. Ellos son los tipos de los que debería haber menos, o mejor todavía, absolutamente ninguno. Y nosotros jamás seremos suficientes. Nosotros somos las personas de las que debería haber en abundancia». Es importante también recordar las palabras de Raymond Williams, quien a finales de los años 50 ya advertía que «no hay masas, solo hay maneras de ver a los demás como masas» (Williams 1983: 300).

La sociedad cambia y los inmigrantes —no son extraterrestres— viven en la sociedad huésped y evolucionan de la misma manera en que lo hace esta sociedad huésped. Las razones que motivan los movimientos migratorios son las mismas que en otros tiempos, pero entre el movimiento y el momento existe una aceleración que sorprende y paraliza y «concebir la movilidad en el espacio pero ser incapaz de concebirla en el tiempo es la característica que define al pensamiento contemporáneo, atrapado en una aceleración que sorprende y paraliza» (Augé 2007: 89). Movilidad pasa a ser una palabra fetiche con el riesgo de enmascarar lo más importante, esto es, una reorganización geopolítica del mundo por movimientos, circuitos y redes. Tenemos que poner en duda el carácter global de lo que pretende el concepto de movilidad como única que englobaría todos los movimientos, porque continúan funcionando mecanismos nacionales a pesar de las dinámicas de circulación global. Existen espacios de tránsito que no coinciden como antes con los estados y las naciones, zonas fronterizas con intensa actividad comercial… ¿legal o ilegal?

La circulación tampoco es fluida para todos. Hay quienes están excluidos de este universo de movilidad, los desheredados a quienes no se les está permitido circular.

Esto se suma a una concepción policial, criminalizadora, que hace de los que circulan pasajeros clandestinos. El mundo global es visible desde todas partes y se supone, además, que todos, incluso los excluidos de la movilidad real, pueden acceder a este imaginario planetario. Pero no es suficiente acceder al espectáculo virtual para poder apropiarse de su contenido y su sentido. Se forman así comunidades inéditas y se instala una relación de una nueva asimetría: conectados versus desconectados. (García Canclini 2004).

«Ellos» también son lo que llamamos nuevos ciudadanos, segunda o tercera generación, hijos de aquellos inmigrantes de antes, cuya presencia era más tolerada o, en cualquier caso, no rechazada porque cumplían una función; ciudades enteras tenían que ser reconstruidas tras la Segunda Guerra Mundial y, en este contexto, la identidad cultural o las maneras de identificarse de los inmigrantes pasaban a un segundo plano frente a la necesidad de mano de obra. La cuestión de las nuevas generaciones se plantea precisamente porque con ellas surge el tema de su inserción e integración. Son los «jóvenes del extrarradio» responsables de los disturbios que cuestionan nuestros valores. Estos nuevos ciudadanos reivindican la igualdad y la ciudadanía de pleno derecho, pero no tienen trabajo y no hay lugar para ellos en nuestra sociedad. A veces, tal como llegan los devolvemos porque, de lo contrario, si se les niega ser ciudadanos, se convierten en enemigos.

Previa a cualquier inmigración existe una emigración: alguien que deja atrás toda una manera de vivir para llegar a «otra» vida. Los códigos cambian y el bagaje cultural, aquella reserva que nos permite dar sentido a lo que ocurre en este caótico mundo, tiene problemas para acomodarse en un marco que no prevé su acomodación. Las diferencias culturales toman entonces el relevo de las diferencias sociales.

4. Diversidad: identidad y diferencia

El concepto de diversidad funciona como una categoría única para describir la complejidad de nuestras sociedades; no cuestiona nuestra capacidad de convivencia ni nuestra responsabilidad, suplanta de manera silenciosa y casi abstracta problemas sociales por problemas culturales. Su ambigüedad permite a la vez tanto evocar identidades culturales «puras» como promocionar la hibridación y el mestizaje, y sirve tanto para valorar particularismos culturales como para pensar la disolución de minorías. La defensa de una diversidad, entendida como búsqueda de una pluralidad, no a pesar de nuestras diferencias y divergencias, sino gracias a ellas (Jahanbegloo 2007), contiene ciertas paradojas. A pesar de la voluntad de integración y de cohesión social que caracteriza a la gestión de la diversidad, a nivel práctico, en muchas ocasiones el resultado es más segregación, más diferenciación y más esencialización. La gran ambigüedad del concepto de diversidad es que deja fuera la diferencia. «La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es por lo que es dado. La diferencia se explica, pero tiende a anularse en el sistema en el que se explica» (Deleuze 2002: 333). Y el problema esencial en el ámbito donde circulan las referencias culturales es que el concepto de «cultura» no es normativo y carece por tanto de una dimensión política, civil y programática. Sigue Gilles Deleuze: «Explicarse para ella es anularse, conjurar la desigualdad que la constituye» (Deleuze 2002: 341). Esta carencia normativa permite que, en nombre de la cultura, se pueda legitimar y justificar un sinfín de iniciativas, no siempre culturales; como, por ejemplo, políticas

supuestamente de diversidad cultural, pero dirigidas sobre todo a controlar esta diversidad, dosificarla o situarla donde nos conviene. Marcar la diferencia es articular una norma, un absoluto que será la medida, el punto fijo de una relación, a partir del cual quedará definido el «resto»; supone una fuente de evaluación, un punto de referencia, que nos hace cerrar filas y expulsar lo que nosotros identificamos como impuro, anormal (Hall 2010: 421). Porque lo extraño nos inquieta, surgen nuevas formas de incertidumbre con un nuevo tipo de violencia colectiva o individual, en nombre de una identidad cultural/étnica. Por no saber gestionar estos entornos abiertos, «la sociedad observadora se vuelve una sociedad más vigilante que plantea nuevas exigencias de transparencia» y en la que «el problema ya no es tanto la ocultación como la interpretación de la realidad» (Innerarity 2011: 110).

5. ¿Quién habla con quién?

Las culturas no dialogan, las civilizaciones no dialogan. Son las personas con sus miedos, sus memorias y sus esperanzas las que dialogan; y las culturas circulan y emigran con ellas. Con ellas circulan significaciones nuevas hacia lugares donde habitan otros signos, otras experiencias. Hablamos mucho «de» ellos, pocas veces «con» ellos y aun menos veces son ellos los que hablan. Nosotros seguimos hablando en nombre de los «otros», inventando términos como proximidad, diversidad cultural, multiculturalismo… Palabras que nos hacen sentir bien. Pero, hoy en día, muchas de estas palabras han perdido su inocencia por su complicidad a la hora de proponer políticas (Onghena 2014). Se han vuelto eslóganes, etiquetas sin significado, sin contexto preciso. Son flirteos con una otredad reciclada para mantener un *statu quo* y donde «seleccionamos lo que nuestra cultura ya ha definido por nosotros, de manera que tendemos a percibir lo que hemos elegido en forma de estereotipos culturales» (Lippman 2003: 82).

«Diálogo» es otra de estas palabras que ha ido vaciándose de contenido por su repetido uso; es más, se ha vuelto sospechosa. Pretendemos diálogos de todo tipo, programamos incluso diálogos con fecha de caducidad, pero ¿de qué diálogo hablamos? El diálogo tiene dos condicionantes: desacuerdo y acuerdo. Previo al diálogo hay un desacuerdo, dos maneras diferentes de opinar, y el objetivo sería llegar a un acuerdo. Un acuerdo que no ha de ser una verdad absoluta, sino una comprensión mutua a pesar de los prejuicios de cada uno. Es dar y recibir, dejando en suspenso lo tuyo y lo del otro para llegar a algún acuerdo (Bohm 2004). No se trata por tanto de fusionar ni abandonar, sino de suspender certitudes y verdades únicas, pero el «diálogo» se ha banalizado. Se ha ensuciado con connotaciones de todo tipo y ha tenido que resistir a situaciones de desigualdad, distorsionando cualquier intento de diálogo. El diálogo entonces queda en una mera negociación, que implica concesiones y pone sus condiciones. Es entonces cuando el dar se vuelve un imponer y, el recibir, un apropiar o un rechazar. Cualquier diálogo a partir de la diferencia ha preestablecido una identidad a partir de la cual se define una norma que es la de reconocer esta diferencia. Conversemos, es decir, tengamos curiosidad y una predisposición receptiva; podemos sentirnos intrigados por otras maneras de pensar, de sentir o de hacer, sin tener que compartirlas. Conversar es comprometerte con la experiencia del otro, a partir de algo en común, algo que conocemos y con una cierta curiosidad por aquello que desconocemos (Appiah 2006). La conversación escucha

la diferencia sin considerarla una contaminación, sin la obsesión de asimilarla. Propone, además, la equivalencia para enlazar la identidad con la diferencia; es decir, no ser completamente igual pero tampoco completamente opuesto.

Hoy compartimos un espacio virtual y la responsabilidad de comunicar la actualidad cuenta con nuevos medios, pero también afronta nuevos desafíos: ¿quién es el público?, ¿quién es hoy el emisor y quién es el receptor?, ¿son los mismos usuarios una fuente de información?, ¿sigue siendo válida la idea de mutua selección y mutua adaptación de los inicios del periodismo cuando se preguntaba si «el lector seleccionaba su periódico o el periódico a sus lectores?» (Tarde 2011: 213). Estas preguntas siguen siendo actuales y tienen que ser replanteadas en este nuevo contexto donde el tiempo es inmediato y existe un espacio virtual por compartir.

6. ¿Cómo hablamos de «ellos»?

Cualquier discurso se dirige a alguien y, si este discurso se dirige a los de «nuestro» grupo, suele hablar de unos «otros» en términos que pueden reforzar o acentuar la coherencia de «nuestro» grupo. Esta relación nosotros/ellos suele ser planteada en términos de agresores *versus* víctimas, es decir, hace uso de un lenguaje de kalachnikov *versus* una versión angelical. Hablando de ellos como agresores hace referencia a la inseguridad que preocupa a los ciudadanos con fórmulas de choque y prospectivas alarmistas. ¡Hay que tener audiencia! Aquí sirven de manera especial los estereotipos por ser atajos de la comunicación: todos entendemos a lo que se refieren. Sin embargo, es entonces cuando la noticia se vuelve un suceso. Si la noticia es la información sobre hechos —en la mayoría de los casos— recientes de los que aún no tenemos una opinión, que nos asombran en el sentido de que queremos saber más, el suceso, más que un acontecimiento, se refiere a una interrupción o alteración histórica, social o política del curso normal de las cosas. Pone el acento en lo a-normal porque un hecho se vuelve interesante cuando sale de lo normal. Se habla, por ejemplo, de los puentes que se derrumban, nunca de los que quedan en pie.

La gran «ventaja» de hablar de ellos como víctimas es que no hay responsables directos. Hablamos de estos «pobres» con un tono pseudopaternalista que puede dar pie a una cierta militancia, como también a una idolatría. En este sentido, vemos por ejemplo cómo la figura del inmigrante ejemplar puede tener un interés especial en campañas electorales. En general, la discusión en torno a esta relación se vuelve más bien un debate entre adversarios y defensores enfocado en «qué» no funciona en la sociedad y no en «por qué» no funciona. En ambos lenguajes «ellos» son marginalizados en su exotismo, su miseria y su incapacidad de organizar su vida y, para justificar esta marginalización, tenemos a nuestra disposición múltiples excusas culturales, pretextos que disculpan alguna omisión o eluden una obligación. Esta excusa cultural necesita un discurso que conecte con la ciudadanía. Nada mejor que recurrir al sentimiento que consigue una contra-identificación, un enemigo del que podamos sentirnos víctimas. Solo hay que mirar el anuncio del Frente Nacional francés dentro de la campaña electoral europea de 2009, en el que el mensaje es directo: «Europa hace daño». Este texto viene acompañado por la imagen de la Marianne, símbolo de la Francia «libre» (nostalgia de un pasado), golpeada en el ojo por un enemigo «europeo» que hace daño como si se tratara de violencia doméstica (presente inseguro).



Fotografía I. Fuente: archivo de la autora.

Todos los símbolos son culturales, conectan con el sentimiento y describen la actualidad a partir de un imaginario que se refiere a un tiempo en el cual todavía no existía este factor desconocido que nos amenaza. Son las situaciones fácilmente interpretables, a partir de una cierta familiaridad, las que posibilitan la comunicación y generan confianza (o desconfianza) como apuesta hacia el futuro.

«Ellos», sin voz, pasan a formar parte de un referente que Baudrillard (1978: 127) llama 'las mayorías silenciosas». «Todos los sistemas actuales funcionan sobre esta entidad nebulosa, sobre esa sustancia flotante cuya existencia ya no es social, sino estadística, y cuyo único modo de aparición es el del sondeo. Simulación en el horizonte de lo social, o más bien en el horizonte donde lo social desapareció». Vemos cómo desaparece el individuo, le ignoramos y le definimos solo a partir de pertenencias colectivas. Solemos poner el acento en el carácter negativo hablando de dramas y conflictos que son nuestra inquietud y de la que, de esta manera, no tenemos que sentirnos responsables: son ellos. También los fosilizamos en su tradición, que es la que no coincide con la nuestra, y olvidamos que son personas, hombres, mujeres y niños con proyectos de vida por realizar como todo el mundo. Necesitamos situar la transnacionalidad como una interrelación entre diferentes niveles: global, nacional, urbano, local; la movilidad como nueva figura de lo social con efectos múltiples y la diversidad como un proceso mas allá de identidad y diferencia.

7. Entre ausencia y presencia: un repertorio transnacional

En esta tensión entre ausencias y presencias situamos la interculturalidad como un punto intermedio. Es a la vez distancia y reciprocidad, pero deja de existir más allá de este momento de interconexión. Por esta razón, la interculturalidad no puede ser un programa político, ni una metodología específica o una nueva disciplina: se trata de una tarea, un aprendizaje (Onghena 2014). Y su tarea consiste principalmente en

pensar en la cultura como algo dinámico y hablar de identificación y diferenciación como un solo proceso con múltiples efectos, en lugar de una identidad idealizada o una diferencia estereotipada. Es también favorecer la interconexión con el fin de entender las razones, los efectos y los resultados de la interacción (antes, durante y después) y pensar en lo que sucede entre las personas, en y con cada uno como parte de una narrativa común. Para iniciar la reflexión conjuntamente entre todos los implicados y no a partir de una idea de identidad preestablecida e inmóvil necesitamos hablar de una dinámica de identificación entre personas, portadoras de culturas diversas. Una cultura no puede preservarse, propagarse y desarrollarse en el vacío, al margen de otras culturas. Una imagen mucho más realista es plantear la cultura como un proceso y mirar la persona humana como un agente que aporta elementos y propone acciones dentro de un contexto determinado. Hablemos, pues, de identificación en vez de hablar de identidad para destacar su naturaleza en tanto que realidad siempre en «proceso» o en «proyecto». Esta relación puede ser de cooperación o de conflicto, creando sus expectativas y canalizando sus defensas, pero también sus miedos y esperanzas. Para Glissant (2002: 25) una de las tareas más ostensibles de esta relación es la de «contribuir progresivamente a hacer que las humanidades 'inconscientemente' admitan que el otro no es el enemigo, que la diferencia no me deteriora, que si su contacto me cambia, eso no significa que me diluye en él». En este proceso hay nuevas relaciones que necesitan nuevas redefiniciones para llegar a un reconocimiento renovado.

Desde discursos políticos, desde ámbitos académicos o simplemente en la sociedad, existe un debate que, en el fondo, marca lo que se incluye o se excluye en este proyecto identitario. ¿De qué manera? Lo que interesa incluir pasa a llamarse cultura. No se habla de asimilación ni de aculturación, es cultura y en algunos casos incluso pasa silenciosamente a formar parte de la cultura nacional. Una segunda apreciación es en relación con elementos culturales, los cuales se reconocen pero no interesan como elementos de construcción identitaria (dominante). En este caso se habla de híbrido, un concepto del cual no se cuestiona ni la temporalidad ni el futuro. Se da por hecho que estos elementos híbridos se pueden comprar y vender, pero no pueden generar una dinámica capaz de replantear la cultura dominante: quedan fuera en una categoría «híbrida». La tercera categoría sería cuando la aportación del aspecto en cuestión no interesa para nada y este se quiere excluir. En este caso lo llamamos diferencia. Con ella, aunque hablemos de «derecho a la diferencia», estamos excluyendo y poniendo no únicamente etiquetas a los que no son como nosotros, sino también establecemos las condiciones para una posible inclusión. Sin embargo, para que una cultura en la que nos sentimos todos implicados siga viva, es inaceptable hablar de cultura, de hibridación y de diferencia como si de tres cosas diferentes se tratase.

¿Cómo se puede prever algún tipo de mecanismo para que los cambios sean asumidos como sucedieron? ¿Existe un esquema adecuado para el examen de la interacción dentro del desarrollo humano? Se supone que los procesos globalizadores acentúan la interculturalidad moderna al crear mercados mundiales de bienes materiales, de dinero, de mensajes y de migrantes. No obstante, la globalización no solo integra y genera mestizajes, también segrega, produce nuevas desigualdades y estimula particularidades étnicas y regionales (Martin-Barbero 1987).

El diálogo intercultural necesita un repertorio transnacional que tenga en cuenta la reciprocidad —tanto de contenido como de normativa—, las estructuras de posibilidad política y las confianzas y desconfianzas dentro de un marco de conectividad. Los

resultados pueden ser multiculturalismo, interculturalidad, transculturalidad u otra cosa, que aún estaría por definir. Por esta razón, más que hablar de interculturalidad (en sustantivo) es preferible utilizar el verbo: interculturalizar. Podemos interculturalizar la investigación, las políticas, incluso podemos interculturalizar el multiculturalismo. Tendrá referencias estables, familiares, otras aún por describir; significados residuales del pasado necesarios para enfrentar el futuro y nuevas observaciones que pondrán a prueba el presente para pensar el futuro. Dice Marc Augé (2008: 62) que «para ser contemporáneos necesitamos tanto el pasado como el futuro». Es un horizonte dentro del cual nos movemos todos y que se mueve con nosotros, y donde nuevas preguntas piden nuevas respuestas que incluyen irregularidades y excepciones. Y cuando descubramos aspectos que no compartimos, reconozcamos el conflicto pero sigamos conversando. No lo ignoremos, reconozcamos sus distintas manifestaciones, sus causas y efectos sin culturalizarlos en términos de identidad y diferencia, porque «ellos» son la condición de la posibilidad de un «nosotros».

Bibliografía

Appadurai, Arjun (2000). *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis / London: University of Minneapolis Press.

Appiah, Kwame Anthony (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers.* London: Penguin Books.

Augé, Marc (2008). *Où est passé l'avenir?* Paris: Éditions du Panama.

Baudrillard, Jean (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairos.

— (2000). *Pantalla total*. Barcelona: Ediciones Anagrama.

— (2006). *El complot del arte: ilusión y desilusión estéticos*. Buenos Aires: Ed Amorrortu.

Bauman, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Trad. Pablo Hermida- Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós.

Bohm, David (2004). *On dialogue.* New York: Routledge.

Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y Repetición*. Trad. M.ª Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Ed Amorrortu.

García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Glissant, Édouard (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ed. del Bronce.

Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* Trad. Luis Cayo. Bogotá: Envión Editores.

Innerarity, Daniel (2011). «La sociedad observadora». En: VVAA. *The democratic Imaginary in the Era of globalization*. Rio de Janeiro: Educam, pp. 109-129.

Jahanbegloo, Ramin (2007). *Elogio de la diversidad.* Trad. Juan G. López Guix. Barcelona: Atm Arcadia.

Lippman, Walter (2003). *La opinión pública*. Trad. Blanca Guinea. Madrid: Cuadernos de Langre.

Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* México: Gustavo Gili.

Onghena, Yolanda (2014). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural.* Barcelona: Gedisa.

Real Academia Española. (2001). Etnocentrismo. En: Diccionario de la lengua española (22.a ed.). [en línia] <http://www.rae.es/rae.html> [consultado el 21-3-2014]

Tarde, Gabriel (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Williams, Raymond (1983). *Culture and Society, 1780-1950.* New York: Columbia University Press.

Autores

Icíar Alonso Araguás es profesora en el Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca y miembro fundador del grupo de investigación Alfaqueque. Licenciada en Filosofía, licenciada y doctora en Traducción e Interpretación, ejerce como intérprete judicial, traductora-intérprete jurada e intérprete de conferencias. Miembro de la Red COMUNICA (Observatorio Permanente sobre Traducción e Interpretación en los Servicios Públicos), de la APTIJ (Asociación Profesional de Traductores e Intérpretes Judiciales y Jurados), y de la AIETI (*Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*). Es autora y editora de numerosos artículos sobre temas relacionados con la historia de la interpretación, con la interpretación en los servicios públicos y con la comunicación intercultural. Con el equipo Alfaqueque ha publicado las monografías: Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas (2010, Vervuert / Iberoamericana); La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra (2012, UC Temuco); y en colaboración con otros expertos en estudios históricos y de interpretación Framing the interpreter. Towards a visual perspective (2014, Routledge) y New insights in the history of interpreting (en prensa, Benjamins).

Jesús Baigorri Jalón. Ha sido intérprete de plantilla en las Naciones Unidas. Ex profesor titular de Interpretación de la Universidad de Salamanca y actual director del grupo de investigación *Alfaqueque* en dicha universidad. Es licenciado en Historia y doctor en Traducción e Interpretación. Intérprete en activo (AIIC), miembro fundador de la AIETI (*Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación)*, miembro de CATS (Canadian Association of Translation Studies) y asesor de la Fundación Academia Europea de Yuste. Es autor de numerosas obras sobre la interpretación y la comunicación intercultural, entre ellas: La interpretación de conferencias. El nacimiento de una profesión (2000, Comares), traducida al francés: De Paris à Nuremberg: naissance de l'interprétation de conférence (2012, Presses Université d'Ottawa) y al inglés: From Paris to Nuremberg: the Birth of Conference Interpreting (2014, Benjamins); Interpreters at the United Nations: a History (2004, 2014, Universidad de Salamanca). Con el equipo Alfaqueque y con otros equipos internacionales ha publicado: Los límites de Babel (2010, Vervuert/Iberoamericana); La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra (2012, UC Temuco); Framing the interpreter. Towards a visual perspective (2014, Routledge).

María López Ponz es Doctora en Traducción por la Universidad de Salamanca y Máster en Traducción Audiovisual por la Universidad Autónoma de Barcelona. Su trabajo,

articulado en torno a la literatura híbrida y a la sociología de la traducción, figura en varios volúmenes colectivos y revistas especializadas, así como en dos monografías: Traducción y literatura chicana: nuevas perspectivas desde la hibridación (2009, Comares) y Juego de capitales: la traducción en la sociedad del mestizaje (2014, Peter Lang). Ha trabajado como profesora e investigadora en las universidades de Salamanca, Alcalá y Complutense de Madrid.

Yolanda Onghena Duyvewaerdt. Nacida en Bélgica con formación en historia del arte, teatro (Universidad de Gent/Conservatorium Gent) y estudios euroárabes (Universidad de Girona). Desde CIDOB (*Barcelona Centre for International Affairs*) ha organizado y participado en encuentros internacionales que analizan las dinámicas interculturales a través de una reflexión interdisciplinaria e internacional (Rabat, Gante, Estambul, Copenhague, Almaty, Casablanca, Génova, etc.). Sus temas de interés son las relaciones transculturales y lo intercultural en los discursos y las practicas como dinámicas de identificación y de categorización, con especial interés en las reflexiones interculturales desde fuera de Occidente. Colabora con artículos en publicaciones internacionales. Acaba de publicar el libro Pensar la mezcla. Un relato intercultural (2014, Gedisa), que sitúa las relaciones interculturales como una conciencia simultánea con sus secuencias de similitud y diferencia. En la actualidad es *senior researcher* de dinámicas interculturales en Cidob.

Alba Páez Rodríguez es licenciada en Traducción e Interpretación y en Filología Inglesa por la Universidad de Salamanca, y máster en Traducción y Mediación Intercultural por la misma institución. Forma parte del personal investigador en formación del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca gracias a una Beca FPI del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España vinculada al proyecto «Traducción, medios de comunicación y opinión pública» (Ref. FFI2012-35000; Convocatoria I+D+i 2012), también financiado por dicha institución. Allí realiza su tesis doctoral sobre la (no) traducción en las revistas femeninas españolas de alta gama. Entre sus publicaciones se encuentra el artículo «La (no) traducción como estrategia publicitaria: ¿qué se cuela entre las grietas de la lengua con el (ab)uso de la lingua franca?», publicado en Estudios de Traducción (2013). Sus líneas de investigación incluyen principalmente la sociología de la traducción, traducción y medios de comunicación, traducción e identidad femenina y semiótica. Asimismo, forma parte del Grupo de investigación reconocido «Traducción, Ideología, Cultura» (TRADIC) de la Universidad de Salamanca.

Gertrudis Payàs Puigarnáu es traductora e intérprete profesional por la Universidad de Ginebra y el Politécnico de Londres, Doctora en Estudios de Traducción (Universidad de Ottawa, 2005), y profesora e investigadora de la Universidad Católica de Temuco (UCT), en Chile. Se especializa en historia cultural de la traducción y la interpretación, particularmente en los periodos colonial y republicano en México y Chile. Miembro de los grupos de investigación NEII-Frontera de Lenguas, de la UCT y del GIR Alfaqueque, de la Universidad de Salamanca, en los cuales colabora en calidad de responsable o coinvestigadora de proyectos de investigación públicos. Ha sido beneficiaria del Fondo del Libro para la publicación de la segunda edición de la Biblioteca Chilena de Traductores, de J. T. Medina (2007). Otras publicaciones suyas son El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (2010, Iberoamericana/Vervuert) y La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra (2012, UC Temuco) en colaboración J. M. Zavala, obra por la cual recibieron el premio «Rodolfo Oroz» de la Academia Chilena de la Lengua (2013).

Juan Pimentel es historiador de la ciencia en el Instituto de Historia (CSIC) y ha sido *Visiting Scholar* en la Universidad de Cambridge. Sus áreas de interés son la literatura de viajes, la historia natural y la geografía en la Edad Moderna. Sus investigaciones han abordado diversas dimensiones culturales de la ciencia en sus relaciones con la política, la escritura, el testimonio y la imagen. Entre sus libros figuran La física de la Monarquía. Alejandro Malaspina, 1754-1810 (1998, Doce Calles), Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustracion (2003, Marcial Pons) y El Rinoceronte y el Megaterio (2010, Abada). Ha traducido y editado a Simon Schaffer (Trabajos de cristal. Ensayos de historia de la ciencia, 1650-1900, 2011). Es secretario del consejo editorial de Marcial Pons Historia y ha publicado también el libro de relatos Corazones Sagrados (2007, La Discreta).

Francisco Raga Gimeno es profesor titular del Departamento de Traducción y Comunicación de la Universitat Jaume I. Es director del Grupo CRIT, que ha centrado su investigación en los estudios sobre interacción comunicativa, comunicación intercultural en ámbitos coloquiales, didáctica de la comunicación intercultural y, en los últimos años, mediación interlingüística e intercultural en el ámbito sanitario. Es autor del libro Comunicación y cultura. Propuestas para el análisis transcultural de las interacciones comunicativas cara a cara (2005, Iberoamericana).

Por otro lado, ha desarrollado una labor de investigación en el ámbito de las tipologías lingüísticas y la lingüística comparada, con estudios sobre diversas lenguas amerindias, especialmente el maya yucateco, y sobre diversas lenguas africanas, especialmente el wolof. Es autor de los libros: Introducción a la lengua y cultura mayas (Maya Yucateco) (1995, Universitat de Valencia) y Ñu bokk: curso introductorio de wolof para castellanoparlantes (2010, Ibersaf).

Florencia Roulet es profesora y licenciada en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1986 y 1991). Certificado en Historia de las Relaciones Internacionales en el Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales de Ginebra (1994) y doctora en antropología por la Universidad de Buenos Aires (2013). Especializada en temas de etnohistoria sudamericana y de derechos de los pueblos indígenas, es autora de La resistencia de los Guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556) (1993, Universidad Nacional de Misiones) y de Derechos humanos y pueblos indígenas. Un manual sobre el sistema de las Naciones Unidas (1997, Copenhague: IWGIA).

Desde el año 2000 investiga acerca de las relaciones diplomáticas entre pueblos indígenas y estado colonial en el ámbito pampeano y norpatagónico, tema sobre el que ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, argentinas y extranjeras.

Mario Samaniego. Filósofo por la Universidad Pontificia de Salamanca, especializado en Ciencias Sociales Aplicadas (Universidad de la Frontera) y en Ética y Filosofía Política (Universidad de Chile), es docente e investigador del Departamento de Antropología de la UC de Temuco y miembro del Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales de la misma universidad. Sus intereses académicos se centran en la filosofía intercultural y la filosofía política. Ha editado junto a Carmen Gloria Garbarini el volumen Rostros y Fronteras de la Identidad (2004, Pehuén). En el último tiempo su investigación se ha centrado en problemáticas ligadas al pluralismo contemporáneo y la convivencia, temática sobre la cual ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libro. Actualmente participa en el proyecto Fondecyt Regular N° 1120995 «Traducción e interpretación en el periodo 1814-1930 como reveladoras de las dinámicas de reconocimiento en el contexto fronterizo».

Marcos Sarmiento Pérez, licenciado en Filología Moderna por la Universidad de Salamanca, es profesor titular de Traducción jurídica e Interpretación alemán-español en la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Durante algunos años compaginó esta actividad con la de traductor-intérprete independiente. Aunque doctorado con un trabajo sobre viajeros de lengua alemana en el Archipiélago Canario —Las Islas Canarias en los textos alemanes (1494-1865), 2005—, ha investigado la labor de los intérpretes en la conquista de Canarias y del Norte de África, siendo su obra más relevante en este ámbito Cautivos que fueron intérpretes (2008, 2012 Encasa). Más recientemente ha explorado la actividad translatoria de la Inquisición española, sobre la que tiene varios trabajos en prensa.

Isabel Soler es profesora de literatura y cultura portuguesa en la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona. Su área de investigación principal es la literatura de viajes de los siglos renacentistas y su trascendencia para el pensamiento y la cultura occidental. Sobre este tema ha publicado diversos estudios entre los que cabe destacar: El nudo y la esfera: el navegante como artífice del mundo moderno (2003, Acantilado); Los mares náufragos (2004, Acantilado); Pero Vaz de Caminha, Carta del descubrimiento del Brasil (2008, Acantilado); Derrota de Vasco de Gama (2011, Acantilado); además de artículos como Los ojos del cartógrafo: el viaje oceánico renacentista y los lugares del mundo (2004, Revista de Occidente); Magallanes y el noveno círculo. (2012, Santa Barbara Portuguese Studies, XI); Pimentel, J.- Soler, I. Painting naked truth: The Colóquios of Garcia da Orta (2014, Journal Of Early Modern History(18). Estudia también el siglo XX portugués: la literatura generada por el trauma de la guerra colonial, y la literatura biográfica y autobiográfica, en concreto, la obra de Vergílio Ferreira, de quien ha traducido diferentes obras narrativas y ensayísticas.

Cristina Vidal Sales es licenciada en Filología Inglesa por la Universidad de Valencia y titular de un Máster en Traducción y Mediación Intercultural por la Universidad de Salamanca. Ha trabajado como asistente docente en la coordinación de las prácticas de traducción en la Facultad de Traducción y Documentación y se ha desempeñado profesionalmente en el sector de la traducción editorial y la subtitulación. Actualmente forma parte del personal investigador en formación del departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca, donde desarrolla su tesis doctoral vinculada al programa Traducción y Mediación Intercultural. Su investigación principal se encuadra en el ámbito del doblaje cinematográfico y la representación de identidades en formato audiovisual. Forma parte del grupo GIR «Traducción, Ideología y Cultura» y participa en el proyecto «Traducción, medios de comunicación y opinión pública» (FFI2012-35000).

Juan Jesús Zaro Vera. Es Catedrático del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Málaga desde 2008 y Profesor Titular en la misma universidad desde 1993. Asimismo, es doctor en Filología Inglesa por la Universidad de Granada (1983) y M.A. en Enseñanza de Inglés como Lengua Extranjera, por la New York University (1983). Ha impartido cursos y conferencias, entre otras, en universidades españolas y extranjeras, y dirigido varios proyectos de investigación. Entre sus publicaciones como investigador figuran, entre otras, las obras Manual de Traducción/A Manual of Translation, en colaboración con Michael Truman (1998, SGEL) y Shakespeare y sus traductores (2008, Peter Lang), y entre sus libros traducidos se encuentran Historia de dos ciudades (2000, Cátedra); El destino de la carne (2001, Alba Ed.), El arrecife (2003, Alba Ed., Premio AEDEAN de traducción), Persuasión (2004, Cátedra) y La justificación de Johann Gutenberg (2005, Tropismos). Actualmente dirige un proyecto I+D sobre las

relaciones entre las industrias editoriales española y latinoamericana y el papel que las obras traducidas al castellano juegan en dichas relaciones.

José Manuel Zavala es antropólogo formado en Chile y Doctor en Antropología por la Universidad de la Sorbonne-Nouvelle, París III. Ha sido profesor visitante del Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL) de la Sorbonne-Nouvelle, y del Institut des Amériques (IDA) de Rennes, Francia. Actualmente es profesor-investigador en la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco y Decano de de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad. Como especialista de las relaciones interétnicas en el contexto colonial sudamericano y de la etnohistoria mapuche ha participado y dirigido numerosos proyectos de investigación en el área de la Antropología Histórica y de la Etnohistoria, entre ellos el proyecto Fondecyt Regular «Espacios interétnicos de encuentro y negociación en la Araucanía: génesis, transformaciones y significaciones de los parlamento hispano-mapuches coloniales». Dirige además la revista Cultura-Hombre-Sociedad (CUHSO). Entre sus principales publicaciones figuran: en coordinación con G. Saavedra, Temuco, miradas desde la Antropología (2008, UC Temuco); Los Mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia (2011, UC Temuco); en coedición con G. Payàs, La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas cruzadas desde España y América (2012, UC Temuco).

AQUILAFUENTE, 209







Ediciones Universidad
Salamanca

